

道德的基本概念

[德] 罗伯特·施佩曼 著 沈国琴 杜幸之 励洁丹 译

哲学的转向：语言与实践 译丛
Turning of Philosophy: Language and Practice

主 编 庞学铨

副 主 编 应 奇

学术委员 (按姓氏笔画排序)

江 怡 孙周兴 倪梁康 钱 捷

徐向东 韩水法 童世骏 翟振明

总 序

全部哲学都是语言批判。

——路德维希·维特根斯坦

实践哲学的伟大传统继续存活于一种对其哲学内涵有所了解的解释学之中。

——汉斯-格奥尔格·加达默尔

哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。

——卡尔·马克思

20 世纪 70 年代以来，当代西方哲学中出现了一种引人注目的新动向，我们把它称作“实践理性转向”。所谓“实践理性转向”，主要是指西方主流哲学界在经历了逻辑实证主义的元伦理学阶段和后实证主义的自然主义阶段之后，恢复了对于价值的理性基础、规范的根源和辩护，以及伦理学与本体论的关系这些实践理性的传统主题的兴趣。无论是在研究的主题、范式、方法方面，还是在取得的成就和产生的影响方面，“实践理性转向”都可以说是继“语言学转向”之后西方哲学发展中的又一次重大转折。这一转向理所当然地引起了国内外

学术界的高度重视。

“语言学转向”是相对于古代的“存在论转向”和近代的“认识论转向”而提出来的,它被公认为 20 世纪最有代表性的哲学范式转变。只要我们观察一下“语言学转向”兴起之前的两次哲学转向,就会发现,一种哲学范式的真正确立最终依赖于自身规范基础的阐明和辩护。古代哲学的理念,即善的存在论学说,是其目的论伦理学的背景和前提,而这种目的论的伦理学则是古代存在论的规范内涵;以自我意识为核心的近代认识论是道德自主性学说的背景和前提,而这种道德自主性则是近代主体性哲学的规范内涵。按照这样的提问方式,我们很有理由追问,“语言学转向”的规范内涵是什么?相应地,所谓“实践理性转向”——如果这种“转向”名符其实的话——的哲学前提和基础又是什么?正是在这样的语境中,我们遭遇了“语言学转向”与“实践理性转向”之间的关系这一贯串 20 世纪西方哲学的重大问题。

首先,“语言学转向”对 20 世纪前半叶的西方实践哲学产生了消极的影响。逻辑实证主义提出命题或陈述的三分法,把价值判断放逐到无意义的领域,而元伦理学则把自己的任务局限在对价值词汇用法的琐碎研究上,放弃了理性地探讨价值分歧和规范基础的重要使命。50 年代以后的“后实证主义”革命冲破了逻辑经验主义的樊篱,对价值问题的探讨持更为宽容的态度,为实践哲学的复兴奠定了初步的基础,是实践理性转折的前奏,但其物理主义倾向以及此后继语言哲学而起的心智哲学研究取向,又引发了在规范问题、价值属性和价值判断问题上的新一轮的自然主义与反自然主义、实在论与

反实在论以及认知主义与非认知主义之争。直到 20 世纪末，“语言学转向”的规范内涵依然是一个聚讼纷纭、莫衷一是的问题。例如，在分析哲学的匹兹堡新黑格尔学派内部，是像罗伯特·布兰登(Robert Brandom)那样继续坚持“语言学转向”，承认拥有信念和意愿仅仅是玩一种运用这些词汇的语言游戏，因而哲学的职责只是阐明我们语言的和非语言的实践，而不是根据外在于这些实践的规范判断这些实践；还是像约翰·麦克道尔(John McDowell)那样，在坚持不具有概念结构的东西无法证明信念的合理性的同时，也坚持非判断的心理事件能够证明信念的合理性，从而得出“除非知觉现象不同于判断，否则我们就会失去我们的康德意义上的自由”的结论，这已经成了一场震撼盎格鲁-撒克逊哲学界并且波及德语学圈的大争论。而在新法兰克福学派的语用学的“真理共识论”，与美国实用主义和法国后现代主义相结合所产生的新实用主义倡导的“语境论”之间的辩论中，又出现了对于民主的规范含义的不同理解：对于真理共识论者来说，民主是基于普遍的交往理性的包容性共识；对于彻底的语境论者来说，民主只是受文化和地域限制的一种排他性的团结。诸如此类的重大分歧不免使人对“语言学转向”究竟要转向何处心存疑虑。

其次，尽管实践理性是西方哲学的固有传统，但当代的“实践理性转向”和“实践哲学复兴”又有它独特的背景和前提。实际上，从“语言学转向”到“实践理性转向”的演变昭示我们，这两种转向之间不但具有时间上的连续性，而且具有逻辑上的相关性。一方面，“语言学转向”是绵延整个 20 世纪，横跨英美与大陆两大传统(新法兰克福学派中有把实用主义

独立出来,与分析传统和现象学传统鼎足而三者)的基本范式,就此而言,它不但构成了“实践理性转向”的背景,而且为后一种转向创造了条件,或者说为更好地阐明自身的规范内涵创造了条件,这尤其表现在滥觞于日常语言哲学并经与美国实用主义互释后产生的所谓“语用学转向”中。另一方面,作为“实践理性转向”之重要一环的道德心理学研究的勃兴则不但在智识氛围上呼应了心智哲学在 20 世纪晚期哲学中日渐上升的地位,而且从智识效能上对语言哲学和分析哲学提出了前所未有的挑战,甚至于宣告分析哲学已死,“语言学转向”这一范式也已经走到了尽头;更为重要的是,语言哲学中的(与语言含义相关的)内在论与外在论之争,心智哲学中的(与心智内容相关的)个体主义与反个体主义之争,以及实践哲学中的(与规范辩护相关的)特殊主义与普遍主义之争,这三者之间的纠结和紧张将引领人们重新审视分别由分析学派和现象学派在 20 世纪初以反对心理主义和自然主义之名发起的哲学革命的潜能是否已经消耗殆尽,而这不但关乎自古希腊以来即已奠基的作为理性守护者的哲学事业的命运,而且与人类对于自身以及我们置身其中的共同体的自我理解密不可分。

上海译文出版社历来重视当代西方哲学重要著作之译译,所创设之“二十世纪西方哲学译丛”更是在学术界享有良好的声誉,深受读书界的喜爱。“哲学的转向:语言与实践”译丛踵武前贤之事业,尝试以更为主题化同时也更富时代感的方式系统地译介 20 世纪晚期西方哲学的代表性成果。一

方面旨在围绕关于遵守规则和私人语言、自然主义与反自然主义的争论,集中展示语言分析传统对于价值与规范的理性和形而上学基础的探讨,同时关注当代欧陆哲学中重视把分析传统与现象学传统结合在一起的哲学家的著作;另一方面试图较为全面地呈现“实践哲学复兴”中道德哲学(包括元伦理学、规范伦理学和道德心理学)方面的优秀成果,同时关注当代欧陆哲学中对古典哲学的根本问题和现代性的根本内涵、理论理性与实践理性的统一性的探讨,还涉及当代政治哲学的一些有影响的作品。

我们期望并且相信,根据对于西方哲学发展趋势的上述理解和把握,按照问题性和前沿性相结合的原则,通过哲学同仁们艰苦、扎实、细致的工作,本译丛必定能够把中国哲学界和出版界的西学译介工程真正推向深入,促进学术界对于 20 世纪西方哲学建设性成果的全面总结,并最终为当代中国的哲学事业提供有益的借鉴和滋养。

本译丛得到浙江大学基督教与跨文化研究中心研究项目的支持。

庞学铨 应奇
2007 年 1 月于杭州

目 录

001	前言
001	第一章 哲学伦理学 抑或：善与恶是相对的吗？
013	第二章 教育 抑或：快乐原则和现实原则
023	第三章 教育 抑或：自身利益和价值感
033	第四章 公正 抑或：我和他人
045	第五章 信念与责任 抑或：目的使手段神圣化
055	第六章 个体 抑或：人必须始终凭良心做事？
065	第七章 无条件 抑或：是什么促成善行
075	第八章 镇定自若 抑或：对我们无法改变之事的 态度

前 言

据说，道德之事是不言而喻的。倘若真是如此，有关道德的任何一种言说均是多余的。对一些自明的东西，人们无法借用别的什么加以解释，更通俗地说，也无法用动物界的类比进行解释，我们最终了解灰雁，仅仅是因为我们认识我们自身，并非相反。

对一些不言而喻的东西，人们只能意会，不能言说。正因为如此，维特根斯坦写道：“显然，伦理学是无法言说的。”柏拉图就已经知道，“人们用合乎规范的语句无法说，‘善’这个词意味着什么，只有依据对这个主题较为惯常的、随便的言谈，如同蜡烛由一束火星点燃后，自身继续燃烧那样，密切的共同生活促使在灵魂中突然萌发出那种想法。”（摘自第七封信）

尽管如此，还需一再谈及理所当然之事，因为就此经常出现争执。事实上，理所当然之事从来不会以纯形式出现。所有真正的、在一个社会中有效的伦理并非是不言而喻的。它会掺杂一些无知的、排斥的及抑制的痕迹，因而每一种占主导性的伦理均存在着这样的可能性：它仅仅是冒充成主导性的伦理，为其自身惟一的用途而滥用“善”这个词，把不言而喻的东西当作自我误解。人们很容易指出，这是错的，但为了指出这一点，又必须谈论不言而喻之事。

卢梭(Rousseau)理解了这种窘境：“倘若他人不把人们引入歧路，我不认为自己有权教导人们。”教导可在各个层面上进行。在最基本的层面上，可以尝试着去追溯那些我们认为合乎道德的责任、德行、准则及价值的一种共同之源。顺着这种根源进入一种系统性的关联之中，这便是哲学伦理学的传统做法。在应用层次上，人们可以探讨个别问题，如谎言、(保险公司支付的)安葬费、堕胎、战争、兵役、性问题及与自然的交往等。到康德为止，哲学家和神学家并不认为探讨这些决疑论(Kasustik)的问题有损于他们的尊严。伦理学并不十分有趣，倘若人们还没有使用空洞的套语，并且对自己的行为固执己见，那么去探讨它，是值得的。

这本小册子的八个章节探讨的不是非此即彼之事，它们介于基础问题和决疑论之间，处在中间的抽象层次上。当我们与自己自身或与他人考虑我们行为的道德观时，它们探讨一些基本概念，这些概念是大家每天使用到的。本书尝试在不运用术语、不讲授前提的情况下对这些概念展开思考。

此书原本为巴伐利亚州电台 1981 年 1—2 月播送的系列节目的原稿。我并未改变节目即兴创作的特点。我的愿望是稍微接近柏拉图所谈及的那种“常见的亲切对话”。柏拉图所希望的那种效果只能是间接的，人们不可能有意引起这种效果。

罗伯特·施佩曼

沈国琴译

第一章

哲学伦理学

抑或：善与恶是相对的吗？

对“善”与“恶”、“好”与“坏”这些词义的探寻属于哲学最古老的问题。但在其他学科这一问题不也存在着吗？人们不是也到医生那里去问，可不可以吸烟吗？不是有心理学家给人们择业指导吗？不是有金融专家对人们说，“您现在签建房互助储金合同是对的。明年奖金会更少，等待的时间会更长。”伦理的、哲学的东西究竟体现在何处？

我们注意一下，在所提及的关联中，“好”这个词是如何使用的。医生说：“您最好再卧床休息一天”，确切地说，医生在使用“好”这个字时，必须做两个补充。他必须说：“这对您是好的。”对此他还必须说：“假如您首先要健康的话，这对您是好的。”这些补充是重要的，因为倘若某人计划在某日谋财害命的话，从整体来看，无疑是他患上肺炎更好，这样可阻碍他行动。但也有这种可能性，我们在某一天，有非常重要、非常紧急的事须办，没法遵守医生卧床休息的规定，而冒再发流感的风险。对“这样做好不好”这一问题，医生无法作答。“好”

这个词,在他所使用的语言中,意味着“倘若健康对您来说是至关重要的,这对您就是好的”。医生的天职就是让人们活得健康。我是否应首先顾及健康,对这个问题他可以普通人的身份回答,而非作为医生的特殊权限作答。

假如我不把钱存到建房互助储金中,而是任意挥霍,或把钱送给一个急需钱的朋友,对此那位金融咨询员无话可说。他说“好”,指的是“如果您认为长时间地扩大您的财富是至关重要的,这对您就是好的。”

在上述所有建议中,“好”这个词意味着“对某个人在某种特定情况下是好的”。可以这样说,同一样东西对同一个人不同的情况下,有可能是好的,也有可能是不好的。例如,经常加班对生活水平而言是件好事,而对健康而言是件坏事。也有这种情况,同一件事对某人来说是件好事,而对另一人来说,则是件坏事:扩建高速公路对司机来说是件好事,而对附近居民来说,是件坏事。

但是,我们还在另一种意义上使用“好”这个词,即所谓的“绝对”意义上,也就是说未添加“就什么而言”及“在某一方面”之类。假如在利益与观点间出现冲突,即使是关乎一个人及同一个人的利益与观点,如涉及到生活水平,健康及友谊的观点时,这种意义总是具有现实性。此处出现了两方面问题:什么确实对我有益?这些观点正确的顺序如何?另一个问题是:遇到冲突时,首先应顾及谁的利益,谁的财产?有一点同样必须事先申明:上述两个问题没法相互独立地予以抉择。一个真理属于所有时代的哲学的基本观点,对此稍后再谈。不管怎样,对这两个问题的思考是富于哲理性的。

我们必须首先搞清楚上述这些问题的合理性，因为这种合理性一再受到质疑。人们经常会面对这样的结论：伦理问题之所以是毫无意义的，因为它们是没有答案的，伦理原理不具有真实性。“在健康的视角下，对汉斯来说是好的”以及“在节约税收的视角下，对保罗来说是好的”，从中可得出明智而普遍有效的观点。但从绝对意义上讲，“好”这个论断恰恰是相对的，它受制于文化形态、时代、社会阶层以及使用该词语者的性格特征。据说，此观点是以许多经验事实为依托的。不是有人把牺牲他人性命称为好的文化吗？不是有奴隶社会吗？罗马人不是赋予父亲遗弃新生儿的权力吗？穆罕默德允许重婚。在基督教文化形态中，惟有一夫一妻制才是婚姻制度等。

标准体系在很大程度上受制于文化，这是一再被提出来反对哲学伦理学的一种异义，哲学伦理学在绝对并非相对意义上明智地探讨“好”这个词的意义。但这种异义误认为，哲学伦理学是建立在对这一事实不知晓的基础之上的。然而恰好相反，就一种普遍有效的“好”这一问题展开理智的思考正是基于发现这一事实。早在公元前五世纪，这一事实就已广为知晓。当时在希腊有许多富于幻想地报道周边地区民众风俗的游记。希腊人不限于仅认为这种习俗之荒唐、可鄙及蒙昧无知，他们中的几位哲学家开始寻找能衡量不同的生活方式及不同的标准体系之尺度，也许会得出一种标准胜于另一种的结果。他们把这种尺度称之为自然“体格”。斯堪特人的女孩的标准就是以此尺度衡量的，她们认为，割掉一只乳房较之于不准割的准则更为糟糕。这是一个相当简明而富有影响

的例子。自然之概念并非适合于无疑义地决定有关真正生活的所有问题。对一种好的或差的生活，一种好或差的行为的尺度之寻找，是建立在对各种道德标准体系的观察之上的，目前我们暂且满足于此，这种不同并非是反对这种寻找的一个理由。

这种寻找说明了什么？这一假定，即“善”与“恶”、“好”与“坏”不仅具有一种绝对，而且也具有一种普遍有效的意义又说明了什么？这一问题提得不对。这里涉及的根本不是一种猜测或假定，而是一种我们大家都具有的、在我们未对此进行认真反思前的确定性。当我们听说，父母亲残暴地虐待一个不小心尿床的小孩时，我们不会下不利于孩子而令父母满意的判断，认为这种行为是“好”的，我们会鄙视这种行为。因为倘若父母做了不利于孩子的事，我们会从绝对意义上认为这是糟糕的。倘若我们听说有一种文化，这种文化把这视为是一种习俗，我们则会认为这种社会具有一种陋习。当一个人像波兰神甫马克西米里安·科尔贝(Maximilian Kolbe)那样，自愿提出在奥斯威辛的饥饿监狱里死亡，以此为交易去拯救一位作为一家之主的父亲，我们并不认为这对那位父亲说来是好的，而对这位神甫来说是不好的，绝对地看来，这是无所谓的。关键的是我们把这名男子视为一名拯救男性的荣誉者，此种荣誉曾被他的刽子手们所玷污。这名男子的故事流传到哪里，必定会赢得人们的崇敬，在澳大利亚的俾格米人(Pygmäen)那里和在我们这里一样，都是如此。我们无需期待诸如此类富有戏剧性和异乎寻常事件的发生。各个时代各种文化中，道德观的共同性比我们通常所见的多得多。

我们经常容易陷入一种错觉之中,差异更容易引起我们的注意,因为共同性对我们而言是理所当然的。在所有文化中均存在着父母对孩子,孩子对父母应尽的义务。到处都把感谢当作“好”的,吝啬遭人唾弃,慷慨受到尊敬。几乎各地都把不偏不倚视为一名法官的美德,把勇敢视为一名战士应具有的品德。若认为此处涉及的是一些平庸的准则,它很容易从生物和社会的有益性中推导出来,这种抗辩是站不住脚的。知晓了人之本质者,属于人的所有一般道德法则在他看来都是平庸的。人们遵守这些法则对各种人来说又是有益的,这在他看来亦是平庸的。怎样才能使人看清一种遵守其能招致普遍灾祸的准则呢?还有什么东西对人来说比合乎其本质更为有益呢?至关重要的是,对我们而言,生物的和社会的有益性并非是我们重视的缘故,因为习俗,也即习惯上的好也并非由此推导出来。只有当一家之主在次日去世之后,我们才会重视马克西米里安·科尔贝的行为;只有当明日世界没落了,一种友谊的姿态或谢意才会变成是一种善意之举。在不同的文化中,一方面经验这种突出的道德共同性,而另一方面我们自己直接对某种行为方式的绝对重视,促使理论研究给这种正确生活的共同性、绝对性及尺度作出解释。

正是文化差异要求我们去追寻一种评判尺度。有这样一种尺度吗?迄今为止我们只是获得了一些暂时性的论据,也就是说最初的一些推定证据。目前我们想通过审视两种截然不同的立场之方法向这一问题的一种最终答案靠近。这两种立场只在一点上是相吻合的:它们都否认任何一种内容方面的普遍有效性,即伦理相对论的两个变种。第一个观点大致

是这样的：每一个人均应遵循社会的主流道德。第二个观点为：每一个人均应追求其所好，做自己感兴趣之事。这两种论点均未通过一种理智的审核。我们首先来探讨第一种观点：“每一个人均应遵循社会的主流道德”，这一要求陷入三对矛盾之中。

首先，提出应遵循社会主流道德的人实际上至少想建立一种普遍有效的准则，这一点本身就包含着矛盾。人们会这样反驳：这涉及的并非是一种具有内容的准则，而是一种所谓的超标准或元标准，后者根本无法与道德的一些标准相抗衡。但事情并非如此简单，如在主流道德中也存在着一个组成部分，它把其他社会的一些道德看成是不好的，谴责那些遵循其他道德的人。倘若我遵循我的文化圈里这样的主流道德，那么我必须参与谴责其他道德。也许恰巧在某种文化的主流道德中，蕴藏着一股巨大的热情，它督促人们探究其他文化并对其准则加以修改。在这种情况下，不可能遵循所提及的准则，即所有人均应当遵循主流道德。倘若我遵循我这里的主流道德，我必须尝试说服他人别按他们的道德准则生活。在这样一种文化中根本没法依照这种规则生活。

第二，主流道德并非总是存在。尤其在我们这样的多元化社会中，有各种不同的道德观念在竞相争夺。如社会的一部分人把打胎谴责为犯罪，而另一部分人则接受之，并与由此而产生的负罪感抗衡。遵循各个时期现行的道德这一原则并未教导我们在现行的道德中该选择何种。

第三，在有些社会中，创立者、预言家、改革者或革命者的行为举止被视为典范。他们并未去适应他们那个时代的道德

标准,而是设法改变之。会出现这样的情况,我们把他的准则视为有效的,但并未把一种新的原则上的改变视为必要。之所以这样做,因为我们相信他的指令内容上的正确性,而不这样做,因为我们要完全适应正确的道德标准。在我们看来在此属于典范的人,恰好是那种并未适应他那方面东西的人。按原则说来的适应者究竟应适应谁呢?

第一个观点暂且谈到此。这一观点使各自的主流道德绝对化了,并以此来定义“善”与“恶”这些词,由此而陷入到所提及的矛盾之中。

与此相反,第二个观点把每一个现行的道德谴责为压制与镇压,并要求每人按自己的喜好行动,按自己的生活方式获得极度快乐。这样的话就得依靠刑事法典及警察,为了涉及者的利益,把想实施对公众不利行为的人逼至不利境地,使他为了自身利益不得不放弃之。人们可把第一个观点称为独裁的观点,把这个称为无政府的或个体性的观点。我们也来审视一下后者。与前者相比,初看起来,它比前者显得更为荒唐,它与我们的道德感受直接相冲突。但从理论层面上更难对它加以反驳,因为它经常具有一种前后一致的非道德论之特征。非道德论是在另一个层面上谈论“善”与“恶”的,好像在特定方面对我是“好”的根本不存在似的。对一个没法识别出一位母亲对孩子的真诚、马克西米里安·科尔贝之行为、他的刽子手之行为、一个贩毒犯的肆无忌惮或者一个交易投机者的机灵的价值差异的人来说,他缺少的是某些基本经历和经历的可能性,这些东西是无法通过论证替代的。亚里士多德写道:那些宣称人们可以杀死自己母亲的人,不仅应受到反

驳,而且应挨打。也许人们会说,这样的人需要一位朋友,但问题是他有没有能力维系起一种友谊。他也许不会听从人们的反驳,这一事实并不意味着不存在反驳他的理由。

然而,确切地说,每个人做他所愿这个命题是平庸之见。其实每个人都在做他所愿之事。谁按照良心行事,他就会乐意依照良知采取行动。谁遵从某些道德标准,他就喜欢做合乎这些道德标准之事。这位在道德评判的意图上提出“每人均应做所愿之事”命题的人究竟想说什么?显然他是以此为出发点的,即在人身上存在着各种不同的推动力,他赞同一些推动力,反对另一些推动力。这后面以某种方式存在着一种想法,即认为一些推动力较之另一些推动力更富有内涵,更为自然,这另一些推动力便是所谓的道德推动力,它们被视为是一种外来的规定,被理解为是一种转向内心生活的统治,人们必须摆脱这种统治。但是通过采取赞同自我决定,赞同以任其自然反对强制之方式,反道德论的这种抵抗恰好又回归到哲学道德论的传统之中了。因为哲学道德论在众多社会习俗面前,提出了这样一个问题:“哪一种习俗对人来说最为自然?”它认为只有做在自己看来是理所当然之事的那种人,方能称得上是自由之人。但这又是什么呢?

说“每人均应做所愿之事”的人在兜圈子。他违背了这样一种事实:人并不是一种被本能事先塑造的生物,而是一种必须首先寻找,且找到其行动尺度的生物。语言我们也不是先天就会的,必须日后习得。人的生存并不像动物的生存那样自行解决,人的生命也不是自动地存续下去的。我们必须如同语言所表达的那样,“过生活”。我们有竞争性的推动力和

愿望。“做你所愿”这样的答复是以人们事先知道要做什么为前提的。

但是在不顾及到“好”这个词意味着什么的情况下，我们是不可能产生一种与自身完全一致的意愿的。这个词标识了一种所有其他方面均置于其下的观察角度，这些其他方面驱动我们想做这个或那个。我们在这里不说这种观察角度是什么，依然可说这种观察角度不是什么。这种观察不是以健康为出发点，因为生病有时并非是件坏事；它也不是立足于职业上的成就，因为对某人来说，职业上并不是那么出色也并非是件坏事；它也不是以利他主义为出发点的，有时候考虑一下自身也是好的。英国哲学家摩尔(Moore)用了一个别的词，即用了某个专门的观点来替代“好”这个词，它称为“自然主义的错误结论”。例如，如果把“好”简单地称之为“健康”，人们就没法再说健康通常是一些好的东西，因为对此人们只能说健康就是健康。

正确地生活，好好地生活首先指把人的偏爱纳入一个正确的顺序之中。古代哲学家相信能给出这种正确顺序的标准。依据这种标准，正确的顺序指的是人们以此为生活会生活得幸福与和谐，而这一点不能在一个任意的顺序中获得，因而“做你所愿”这样的建议不足以回答“我应当喜欢做什么”这一问题。这种任意的顺序从其他一个理由看来也是不充分的：不仅有我的喜爱，还有他人的喜爱。因而每人均做所愿之事是一种含糊的规定。它可以这样认为，每人都应像对待自己的喜爱那样平和地、宽容地对待他人的喜爱或应粗暴地、不宽容地对待他人的喜爱。它也可以这样认为，每人都应当尊

重他人的喜爱。这样一种一般性的宽容要求恰好限制了自己的喜爱。我们必须搞清楚,宽容绝不是通常所断言的那样是道德相对论的自然结果,相反,宽容是基于一种明确的道德信念,并且是一种要获得普遍适用性的信念。对此道德相对论可以说:“为什么我该宽容?每人该按其道德准则生活。我的道德允许我粗暴和不宽容。”

人们必须对每个人的尊严形成某种观念,才会觉得宽容的要求是自明的。但是宽容的要求远不能解决一个人的愿望与另一个人的愿望间的冲突。有些愿望相互间是不相容的,如同我自己身上存在着不同顺序的各种相冲突的愿望,他人的愿望也可能具有不同顺序,各不相同。给自己的愿望以优先权,或优先考虑他人的愿望,并非总是好的。在此也必须搞清楚,一个人的哪些愿望在与他人的哪些愿望相较量。一种就双方而言均能接受的方案自然是,出现一种尽可能共同的、真实的评判愿望之尺度。伦理学相对论根据观察认为,恰好这些尺度是有争议的。但是这种理由证明了想要证明的相反部分,因为一种共同的真实思想是建立在理论争论之上的。倘若每人都有他自己的真理,便不会有争执,只有相互承认,最终发展至冲突。冲突事件不能借助于理智的思考或借助于正确的尺度得以解决,而只能借助于较强者的体格权利,强者能毫不犹豫地贯彻其意愿。狐狸和兔子相互间并非为正确的生活而争执,它们或者各走各的路,或者一个把另一个给吃了。

“善”与“恶”的争执证明,伦理学是有争论的。它也证明,伦理学不只是相对的,在个别情况下也总是好的方能生存,而

要对模棱两可的情况作出决定又是何等困难。这种争执证明，某些行为方式较之另一些行为方式好些——是地地道道的好，不是对任何个体的好，或相对于某些文化标准的好。我们知道所有这一切，哲学伦理学的意义在于非常清楚地明白这点，并在诡辩的异议面前为这种认识辩护。

沈国琴译

第二章

教 育

抑或：快乐原则和现实原则

在第一章中我们重温了已知的知识：在好与坏、善与恶之间存在着差异，这种差异不是相对的只表现于所涉及的个人，而是一种完全独立于有关人的、绝对的价值评判。众所周知，这种差异虽因历史、文化影响而各有千秋，但却是普遍适用的。我们可以对不同文化的道德标准进行一次比较，如此一来我们甚至能给其他文化的标准一个比我们自身文化更高的评价。

首先，要用最初的知识来驳回一些怀疑论的、相对论的异议，要对我们谈到正确和错误的生活、好与坏或善与恶时真正所指的内容有一个准确的理解，为此，就要先有一些更深远的考虑。我们现在就由此开始。

我们已经习惯于把所谓的道德问题同“应当(sollen)”这个词联系起来，就会想到要求或者禁戒。然而要求是指向我们的意愿，为了做一些事情，我必须愿意去做。若我们应当做某些事，也就成了：我们应当愿意去做。

“我做我所愿”至此就成了句空话，正如我们在第一章中所见的，每个人都做他愿做的事。问题只在于，为什么我愿做某些事。有人听医生的意见而戒吃美味的煎炸食品，是因为想要保持或者变得健康。有人甚至乖乖地把钱包交给拦路抢劫者，之所以这么做，是由于他想要保住性命。若有人毫无所求，也就没人能向他要求什么。在病态的毫无所求、麻木不仁的状况中，每一个“应当”都是空的。

约在2 500年前开始对伦理学，即对正确的生活进行哲学思考时，最初的想法并非指向我们应当怎样的问题，而是我们最初、最根本想要什么。因为大部分我们想要的东西，并不是想要这些事物本身，而是因为我们想由此寻求到另外的东西，正如拦路抢劫者和医生的例子表明的那样。每一个“应当”都必须和任何一个已在的意愿结合，否则我们没有理由学会去做这些“应当”。要是我们准确理解了我们最初和最根本的意愿，正如希腊人所思考的，那我们也就了解了什么是我们应当做的以及何处才是正确生活之所在。我们最初和最根本的意愿和由此想要所有其他的事物并且去做，这些被希腊人称为财富或最高财富。

整个古希腊罗马的伦理学都涉及到“什么是最高财富？”这个问题，但这并不意味：“什么是道德上公正合理的？”而是：“什么才是我们追求的最终目标？”要是人们已经认识到了这点，那也就能够区分道德，看它是符合人性的，还是背离人性的、压制性的。如果它能帮助我们达到我们最初和最根本的意愿，则是符合人性的；反之则是背离人性的。价值系统的背离人性可以有两种表现：它们把人置于依赖的境地，或者让人

处于自身的专制之下。

依赖性也和自身意愿联系在一起，但权力所有者能让我们意愿的达成取决于先实现他的愿望，尽管这些愿望原本和我们自身的相矛盾。正如那个强盗，只有我们把钱包交出去他才会放过我们。在这层意义上，那些本身和我们的利益完全不容的道德标准使我们逐渐形成一种习惯，即我们只有实现这些标准才能达到我们本来的意愿。这些道德就是“内化的权力”。然而非人性化也是一种道德，它将我们置于自身的专制之下，即我们眼前的愿望或情绪，而这些愿望或情绪恰恰使我们无法认清我们真正想要的，不过这是出于知识欠缺或是缺乏自制。

然而真的有这种能衡量我们所有愿望、努力以及所有适用于一个社会的标准的人之基本愿望吗？如果有，又在哪儿呢？

这个问题最早，也是至今影响广泛的答案是：我们最初和最根本想要做的以及我们由此而愿意去做其他任何事情的，是获得快乐和避免无趣。或者简单而言，我们想要感到舒适。能助我们达到目标的则是好的，若会造成伤害的则是差的。我们称这种观念为“享乐主义”，源自希腊词 *hedoné*，即快乐。享乐主义是反思我们行为缘由的最初结果，也是首要的系统性道德准则。它的无法实现性我们还得拭目以待。但明白它包含了一种发现也是件好事。这个发现即我一开始就说到的：与其让我们应当做某事，不如必须让我们想要做。尽管一件事本身是好的，但为了去做它，必须在某种意义上对我有益，以为它必须成为我的动因，而我也得从中找到一种满足，

否则根本不可能想要去做。

享乐主义却误解了它的这个发现。每个意愿目标的达成都和一种满足联系在一起,从这个事实出发,享乐主义认为,这种满足即是行动根本的目标,任何其他的都只是为了达到这个目标。然而这个结论却是毫无根据的,若我成功地救了一个人的性命,我自然感到快乐,或者对施与我帮助的人表达谢意而由此给他人带来快乐。但如果说我只是为了达到满足而做这些事,则是十分做作的。这更多是一种通过旁观者的事后理解,又或者,通过将我们自己置于本身意愿的旁观者的位置来反思,而不是简单的想做某事就去做某事。

然而哲学享乐主义者并不总受制于这种误解。他们中的某些人,比如伊壁鸠鲁(Epikur),非常清楚,一般对人而言,重要的并不只是个人的快乐境况,更多的是生活中那些重要或次要、好或坏的不同事物。但他把这理解为人的自我异化状况,以及一种人们因为无法实现所愿而总是把自己变得不幸的状况。因此他没有作出所有人均为享乐主义者的结论,而是建议,他们应成为享乐主义者。他们应当了解,最高的财富并不在事物或人,而只在于我们在事物和人中所得到的快乐。

我们可以区分享乐主义的两种情况:积极的和消极的。一种主要在于把快乐最大化,而另一种更多的是尽可能减少无趣。前者常常更适用于那些社会的统治阶层,他们有能力扩张自己的欲望,因为相信自己有满足自身的条件。后者则更是禁欲的,为了尽可能从根本上减少挫折,他们只有很小的欲望。伊壁鸠鲁的情况属于后一种,它通常同关注健康结合在一起,因为健康是得到长期快乐的先决条件。

此外还有第三种理解：快乐的程度最终并不取决于期望范围。那些习惯了在形式各异的需求中得到满足的人，最后得到的快乐并不会多于那些只有简单需求的人。而且他们的快乐更难实现，他们需要更多时间来准备，而时间就算是对一个富人而言也是有限的，这些准备也遭到了威胁。因此伊壁鸠鲁认为，保持稍许情欲是明智的。

最终伊壁鸠鲁认为美德、亲善、友谊、慷慨也应是好的生命的部分，因为对拥有这些品性的人而言，这是快乐的一个源泉。耶稣的“给予要比获取更快乐”也可从享乐主义的角度加以阐述。享乐主义包含了很多生活艺术的重要观点，但它又有悖于这些观点，正如我们所见的，因为对于自身快乐获得的重视正阻碍了真正的快乐。

首先，我们需要弄清楚：就算从人们首先追求获得快乐这点出发，在人类发展的早期，除了这个追求外还有另一个，即追求自身生存。对动物而言，它们的天性将自我生存和物种生存直接同追求满足、排除无趣状态的欲望结合在一起，在自然环境条件下只有对自我生存必需的才正好迎合动物。动物无须关注物种生存，它们首先关注的是满足性欲。人类也有饥饿、口渴和性欲，但他们能通过对欲望满足的认真反思来使其脱离自我或物种生存的自然目标。世界并不是以由天性决定的适合物种的环境方式出现的，而是首先充满了无尽威胁和无限满足欲望的可能性的开放领域，因为我们不可能免于惩罚地满足每一个愿望。

因此弗洛伊德(Freud)借助快乐原则和现实原则这两个概念来描述儿童早期发育。他认为，儿童最初只有一种不确

定的性欲，即追求快乐，追求身体接触和结合。然而儿童认识到现实并非任意地、自动地以及无限制地迎合这种努力。现实并不听我们的，我们必须适应现实。我们必须放弃一部分愿望来实现另一部分，这根本上也是为了维持生存。弗洛伊德在现实原则中看到了理性的起源。在每一个愿望都能毫不费力地实现，也没必要考虑任何一个与我们不相关的条件的极乐之乡，像理性之类的东西绝不可能形成。弗洛伊德把整个人类的生活看做——为自我生存起见——我们本身想要的，即性欲的完全实现和与这个现实相悖的对现实的适应之间的妥协。人类从这个观点而言就是一个受限制的享乐主义者。这是所有神经官能症的根源，也是所有源自所谓对原始欲望纯化的高级文化成果的原因。

弗洛伊德发现了迄今为止一直隐秘的现象。但他正确地指明了这些现象吗？为了回答这个问题，我们来做如下的思想试验：我们想象有一个在手术室中被紧紧扣在手术台上的人，他被麻醉了，在他的脑颅中引入了一些电线。精确分配好的电流脉冲通过这些电线被导入一定的大脑区域，以此使这个人处于持续兴奋状态，他的脸上露出极乐的表情的表情。负责试验的医生告诉我们，这个人可以至少有十年时间处于这种状态。如果这种状态无法延续，人们将即刻切断机器让他毫无痛楚地死去。医生建议我们立刻进入这种状态。现在每个人自问一下，是否很开心地准备让自己进入这种快乐当中？

从我们反对参与这样一个提议中能得出什么呢？结论是：我们最初和最根本所要的并不是赢得快乐。因为手术台上的男人很明显享受了极乐，然而我们却不愿与之交换，我们

宁愿继续我们的普通生活。我们为什么不愿交换呢？因为这个人脱离了真实生活，脱离了现实。尽管他没有注意到这点，在他的梦中或许充斥着亲切友好的人们。但对我们而言，更亲切的是那些普通的、真实的人。现实对我们而言首先是不利的、相悖的、要强制性去适应的，这种想法一点也不正确。因为我们同时会不惜任何代价去体验现实，在现实中快乐与痛楚交织。当痛楚不是过多时，它还有一个重要的作用，因为它向我们展现了生活中的危险，它有助于我们的自我生存。自我生存的追求事实上限制了对快乐的追求，但不是在一个简单的妥协意义层面上所言，因为赢得快乐明显不是我们最初和最根本想要的重要东西，而只是一个所希望的伴随现象。相反现实体验根本无意去阻碍生活的满足，却更是其本质内容。我们的自我生存充满变数，甚至最终肯定会以致命的结局终止，奇特的是，这个事实却正给我们的生活带来了意义。

我们再做一次思想试验：想象一下我们在此刻获悉，我们获得了永生。我们将不会如基督教信仰所教导的那样，死后以更高级的存在形式出现，而是一直保持现在的状况，既无痛楚也不会老去。若有人想象力足够丰富的话，他会立刻想到这意味着灾难。有部分人想活 200 年，但长生不老只会让每一个瞬间、每一份欢乐、每一次人生际遇变得毫无意义。我们现在做的一切事情都可以留到明天或后天去做，一切都变得无所谓了。每一个瞬间之所以珍贵，是因为它在人生中是惟一的。长生不老的生命中没有什么珍贵的东西。由此出现了这样一个矛盾的情况：若对受到消亡威胁的生命没有忧虑，这个生命就成了不充实的存在。

然而自我生存,如同获得快乐那样,并不是生命的原意,若是的话我们就会希望永生,而这样的生活又不是我们所期望的。此外我们也不会不顾一切地维护自我生存,正如对待赢得快乐那样。有人会为他人献出生命,如布莱希特认为的,有人“怕不健康的生命更甚于怕死亡”。历史上除了享乐主义的道德——作为对此的反思——还有自我生存的道德和服从于生存观点的价值体系,不管它是为了个体的自我生存还是社会体系的维持。

由于这种观点忽略了什么应被维护,同时又使得追问有价值的生命这个问题从属于维护生命生存的条件这个问题,我们在这样的道德中无法找到“好”这个词表达的完整意义。实现生命和维持生命的观点不应被分割,这也适用于政治领域。一个对自由权力和公民的主体满足毫无限制、不顾及生存和保障条件下建构起来的社会,自由和福利会很快走到尽头。相反,若对自由体系的保障尽善尽美,一切生存都处于从属地位,则那些要维护的以及使这个体系有维护价值的东西也都不复存在了。这里涉及的是左右两种会损害生命的可能性。

此外每一个体系只有通过一定的变化、通过适应环境的举措才能得到维持,体系一旦僵化就会灭亡。若变化和适应太极端了,它就会失去本体特征而走向尽头,不再同前面所述的一样了。对自我生存的关注有碍于顺利的人生,不管它是通过不懈的坚持还是过分的适应。在维护和实现之间有一种辩证关系,这是一个特征问题,看某人更倾向于哪边。看他害怕错过还是害怕失去某些事物哪种特性更明显。正如所说

的，政治左派和右派归属于这两种害怕和倾向，即快乐原则和现实原则，实现原则和维护原则。

十年前左派运动的精神导师马尔库塞(Marcuse)持这种观点，鉴于可能已形成的富裕社会，弗洛伊德认为不可避免的现实原则的主宰地位将被动摇。“权力的幻想”1968年被写在巴黎 Sorbonne 大学的墙壁上，正符合了马尔库塞的观点。对那些抱这种希望的人而言，石油危机及其后果都是巨大的失望。然而失望总是好的，因为假象总是不好的。只有那些把人当作最终和根本上只关心主观快乐的最大化的生物的人而言，现实才会被看做是敌对的。对那些理解了我們正需要现实——真实的人、了解我们正是通过经历现实和对其进行积极思考才成为自己的人而言，情况就不同了。他会懂得，好的是与经历现实以及正确评价现实联系在一起的。

这一章以“教育 抑或：快乐原则和现实原则”为标题。“教育”这个词至此尚未出现，然而整章却都是与此相关的。所有伦理学的、对正确人生的有意识提问的开始，就是要把孩子从他主观的内心世界的拘束中小心地、有目的地带到独立的现实中来这一过程，这种观点是不以我们的意志为转移的。卢梭曾经建议，当孩子在母亲的臂弯中伸手要拿苹果时，母亲应当把孩子带到苹果跟前，而不是把苹果拿给他。由此孩子会学到，应当自己主动去做而不是发号施令。克劳狄乌斯给他儿子约翰内斯写道：“我亲爱的儿子，事实并非指向我们，我们应指向它。”这不是遗憾，而是幸运，意识到这一点很重要。因为只有在一个会抵制我们的现实中，我们的能力才会有所发展。而生命中每一份深层的快乐都和力量、能力的发展联

系在一起。教育者应当把孩子引导到独立的、有反抗力的现实面前。一般而言，母亲是孩子遇到的第一个独立的真实存在，因而我们要留意孩子所面对的现实首先总是乐于助人的、友好的。这个基本经历的形成——心理学上称为“原信任”——对教育而言最重要，因为若一个人印象中的世界是美好的，也就能更轻松地对待不美好的事物。

励洁丹译，沈国琴校

第三章

教 育

抑或：自身利益和价值感

什么是我们最初和最根本想要的？通过上一章的问题我们同哲学的传统课题联系在了一起。我们探讨了答案，当整个道德标准第一次失去它直接的、理所当然的效用时，享乐主义这个答案就逐渐明确：我们最初和最根本想要的是赢得快乐、感到舒适。我们看到并认识到这个答案的有限性，我们还要其他的东西，即自我生存。弗洛伊德认为，快乐原则在现实原则中受到了限制；但我们也已认识到，弗洛伊德的理论，即人类是受限制的享乐主义者，若其要生存下去就必须或好或差地适应敌对的现实，与事实不符。我们想要现实。如果我们并非生病或成瘾，我们需要的不是虚幻的快感，而是依据与现实有联系的幸福。

我们将进一步思考什么使人生成为好的人生。因为事实上获得快乐和自我生存是两个抽象概念，就其自身而言，或者就这两者关系而言，并未作出恰当的描述，而事实上这对我们来说又是至关重要的。

在柏拉图的一篇对话中，苏格拉底的对话者认为，快乐是惟一值得追求的东西，苏格拉底回答说，那么那些长期患有疥癣且一直瘙痒的人就一定是最幸福的了。对话者对这个庸俗的说法十分恼火，毕竟还有比瘙痒更高层次的快乐，那么高级快乐与低级快乐通过什么来区分呢？

我们就从语言用法上来区分。一般涉及到此的我们不为快乐(Lust)，而是愉悦(Freud)。引人注意的是，在享受精神快乐的同时我们的情绪可能是抑郁的。反之，在肉体痛楚的同时也能生活在极度快乐中，条件是这种痛楚还没大到占去我们全部的注意力。也没有人会怀疑，在抉择不下时哪种舒适感对他更重要；因为抑郁与获得快乐无关，而快乐的人却是愉悦的。在此问他从愉悦中得到了什么是毫无疑义的。因为从愉悦中人们得不到什么，而是从某事物中得到某物，也就是说，对某事物感到高兴。除了愉悦人们不可能再从某事物中得到别的。至此我们不再是模棱两可地说，我们在某事上或对某事感到高兴。快乐的感觉由某事物引发，而愉悦确是有一个对象或内容的，有多少令人愉悦的内容，就会产生多少快乐：滚石乐队和甲壳虫乐队产生的愉悦不同；贝多芬钢琴奏鸣曲的愉悦和华尔斯坦奏鸣曲的也不同，在一个朋友面前感到的愉悦与在另一个朋友面前感到的愉悦也不一样，以此类推。

感情涉及的内容或对象，我们称之为价值。现实的价值内涵在快乐和信任、尊敬、蔑视、爱恨、害怕与希望等内容中得到展现。矛盾在于：那些把获得快乐和主体舒适感作为生活主题和行为目标的人，却无法经历我们称为愉悦的深层的舒

适感。能够经历愉悦的只有那些视真实的价值内容为财富的一部分人,并且他们能摆脱自身局限,正如我们所言,从某事上或对某事感到高兴。

这种价值内涵对我们来说并非一开始就全部唾手可得,它们是逐步展露含义的,且只在某人学习到客观对待自身利益的层面上。人们只有学习听并且理解好的音乐才会从中享受到快乐。人们必须学习专注地读一个文本,去理解别人,甚至去分辨不同品种的酒。品酒者的快乐,尽管外行人对此毫无概念,是基于品味的逐步训练过程之上的。

我们所说的“教育”(Bildung)时值将人从动物的自身拘束中脱离出来,对个人利益进行客观化和区分,并且以此提高得到快乐和痛楚的能力。人们经常听到,教育应以教年轻人、代表他们的利益为职责。然而还有一个根本的职责,即教育人们拥有兴趣,如我们所说“对某事物感兴趣”。因为有人若只学习到代表自身利益,但却对自身以外的不同事物毫无兴趣,那就无法成为一个幸福的人。因此教育、客观利益的形成、对现实价值内涵的认识是成功人生的根本组成部分。

我们不应只是孤立地,而应从前瞻后顾的行为关系中认识每一个价值,这也是价值认识的特点。只有了解了一定价值的人才能领悟如客观的价值等级这样的东西。若有人对巴赫(Bach)或泰勒曼(Telemann)丝毫不了解,可能就认为这与喜好相关,看人们更推崇哪一个作曲家。若有人真正了解这两个人,就完全不会这么想。他甚至会认为巴赫更伟大,尽管他个人偏好泰勒曼。

只有涉及到不同层次的价值,这样等级才是有意义的。没有人会注意到对正义事业坚持不懈的勇敢,而同时又把同样不可置疑的享受能力与这种勇气的价值相提并论,因为这会是个矛盾。勇敢者把坚持正义的事情置于无忧无虑的享受之上。若两者等价,那勇敢者就只是个不理智的人,勇敢将变得毫无价值。人们要不否定它的价值,要不就要认定其价值高于享受。人们或是根本没意识到其较高的价值,一旦意识到,就同时看到了他较高的等级。价值感、价值等级感以及区分重要、次要的能力的形成,这些是个人生涯成功的条件,也是同他人进行交际的条件。

个人生涯由一系列时间上的状态组成,若人生要顺利,这些状态就不能像精神分裂一样被割裂开。幸福就是:和谐统一、自身友谊。以此为条件:我必然能持续有意愿。我必须今天开始做某事而且认识到,若期间没有意外出现,明天还要继续。而且我今天要对昨天以为好的事物更加确信其正确性。在我们的状态、行为只是一种偶然的外部刺激和内在情绪的功能时,若它们并非建于客观的等级观念之上,那我们就缺少达到自我统一、协调的基础了。在此情况下也不可能与他人达到意见一致。若主观利益完全以自我为中心、立足于每个主体的本性,那我们根本不可能使之协调。若有人固执地要这要那,对此又无统一标准来将利益按等级和紧要程度进行排位,那么利益冲突就无法避免。就算对现今广为接受的观念进行话语分析、讨论也无法跨过这种矛盾。谈话者没有能力按客观观念对利益进行排序和限制。他们只能像小孩一样老是说:“我就要这个!”

现实中总有无数的的一致性，其建立于这样一个事实上，即谈话参与者具有某种共同的观点，即对固有的利益按等级和重要性来进行讨论。而且他们不仅提出问题，这儿谁的利益遭到威胁，值得庆幸的是也追究：哪种利益。举例来说，若在公用空间里吸烟者与非吸烟者的利益产生了冲突，而冲突结果有利于非吸烟者，当然并非因为非吸烟者就是个更好的人，对此吸烟者定会有理由反对，而是因为非吸烟者提到的价值优先于吸烟者的享受。对于这样的判定吸烟者也只得服从，尽管这会令他不快。理由很简单，只因他认识到了这点。

若有人能够屈从于这样的有碍于直接的自我满足的价值观，那他就能够成为我们所谓的道德上的行为智者。获得价值观与情愿服从价值观的才智共同渐长。这样的价值观首先并非通过分析、教育来获得，而是通过经历和实练。若有人第一次去现代艺术展，他极可能会很快有一个总体评价。对每一个作品的真正差异只有当他学习了艺术表现的语言后才会发现，也就是说，他看过了很多的例子之后。就是在这方面的学者间也一直存在着对于等级差异的争议，但这种争议并非原则性的。

现今在文学上有这样一种倾向，即根本无视作品价值，把莎士比亚的“李尔王”同低俗小说同等对待。在人们关注这两个文本某些特定的、形式上的问题时，有可能是合理的，比如语言学问题、一定的语法结构或某些词汇的出现频率等。解答这些问题的人是否受过教育，这没什么区别。但若涉及到学校课文的选择标准或个人读物的选择，那价值标准就非常

重要了。毕竟读物并非服务于科学,而是科学服务于读物。诗人、作家并非为科学而是为读者而写作。若有人说不存在任何等级差异标准,那他肯定糊涂了,因为事实上存在着一个十分精确的标准,而且它形成了比如阅读某些书时产生的愉快的紧张程度。可能有人不看好莎士比亚而只喜欢侦探小说,同这样的人当然无法对话。更不用说同那些甚至没有愉快地读过侦探小说的人对话了。但那些对侦探小说和莎士比亚都有愉快涉猎的人,他肯定有这样的经验,一种愉快在紧张度、深度、持续时间和反复阅读价值上更甚于另一种,尽管这种愉快同时是更苛求的、更讨人喜欢的,而且并非每时每刻都能得到的。

对价值的厌恶度与其高度往往正好相对。正因为如此,需要一定的自我约束力,使那些促进更大愉快的更高层次的东西变得可见。这需要更高度的注意力。注意力是一种自主性行为,但所有与自主性行为相关的东西都能带来更持久的深层的愉快。比如看电视意味着最小的自主行动。精心策划的数据调查表明,看很多电视的人在对他们生活感觉的普遍表述中与那些更倾向于阅读的人相比,给人更多的缺少欢乐的印象。

两种初看相矛盾的性格会阻碍价值品质。一种是麻木迟钝,另一种是对热情的无视。迟钝导致价值无知的一个例子是《圣经·旧约》中以扫将长子权以一点小食物出卖给雅各的故事。雅各受他母亲的影响,十分聪明地在恰当时刻利用了饥饿的以扫的迟钝及对小利益的爱好,直到过了很久以扫才发现自己被愚弄了。在当时对以扫而言小利益是具体的、触

手可及的，而长子权则是抽象的、空白的东西。迟钝的人没有意识到价值的次序等级。

此外由激情引起的无知也会使人无视价值等级差别。这里再举个《圣经》的例子：大卫王(David)，毫无疑问他并非迟钝之人，陷入了对拔示巴(Bethsabee)的疯狂爱慕，他将拔示巴的丈夫派遣到了一个定会令之丧命的战场。对拔示巴的爱使他对该卑鄙行为毫无知觉。通常激情会使人视野开阔，让人认识到价值品质，比如这里拔示巴的美貌。因此没有激情的人生就不是好的人生，一个对于不公正之事不会愤愤不平的人肯定缺少某种本质上的东西。激情向我们展现了价值或无价值，但它同时也将应体现价值的比例错误地置于我们面前。因此若有人出于激情而行动，事实上并非为了价值，而是自私自利。因此他坚持用他自己的事物观代替事物本身的位置。流行的说法是：“爱难道也是罪过吗？”当然不是。爱让我们发现一个人的价值和美，它是我们无法驾驭的感觉。但拔示巴的丈夫也看到了她的美貌，之所以是大卫王而不是乌利亚(Urias)得到她的原因，也即乌利亚之所以会殒命的原因，并非因为拔示巴的美貌，而是因为国王觉得应当是他而非乌利亚拥有这个美女。而他得到拔示巴要远比乌利亚的性命重要，这丝毫与拔示巴的美貌无关。在这里以激情为利益并不能作为托词。理由是，人们在一定情况下无法对自己的行为负责，也就是说，无法看到事情的其他所有方面。但这并非真正意义上的无知，人不是动物。他能够人为地变得熟视无睹，他可以视而不见，但对这种视而不见应当由他自己担负责任，众所周知的是出庭的时候。

激情显示了价值品质,但并非其等级次序。建议的理由是不要在愤怒时直接行动。愤怒可能是合理的、必要的,能使我摆脱面对不公正时的麻木迟钝,但愤怒不会教我如何行动。由于愤怒不会同时显示次重比例,因此它很容易导致新的不公正。行为总是很复杂而且会产生很多后果,这同样适用于同情。同情也可能会引发新的不幸,他不会告诉我们如何去做。有人出于同情很可能做些十分不理智的、事实上对于不幸的人而言一点都不利的事情。

另外,激情转瞬即逝;而因充满激情的价值感产生的价值品质则是持久的。若有人只出于激情而行动,就会因此而无法正确评价现实。怒气消散了,但常年致力于同某一不公正事件斗争或许是必要的,同时,引起我注意的是,出于愤怒的激情也早已转化为一种深层的、冷静的信念了。若有人把乐于帮助困苦中的人与当前的同情感结合在一起,那他肯定会很快终止这种行为;因为媒体通过不幸的景象大量向我们展示了,通常我们所有人的同情度会很快消耗殆尽。重要的是,助人为乐的必要性的认识比同情他人的一时冲动要持久。这也再次相似于爱。同样的激情,既可用于解释出于爱的犯罪行为,也能导致爱的快速终结。当亨利八世(Heinrich VIII)出于对安娜·博林(Anna Boleyn)的爱送走自己的妻子后,他接下去出于爱杀死了安娜·博林。爱和忠诚的联系在于,最初只是激情的东西慢慢渗入一个人的内心深处,而且没有阻碍这个人的自由,而是与之相结合了。这种关系就不再是一种偶然的机缘,恋爱中的人也不再依靠等待,爱情是否可能会像到来时那样消失掉。他们知道,这是不可能的,因为他们不想这

样,因为爱已经占有了他们的自由意愿或者说他们的自由意愿已经包容了爱。激情总是首先只把我们引向一种价值,它不会对价值给出合适的独立的答案。

励洁丹译，沈国琴校

第四章

公 正

抑或：我和他人

针对顺利人生的价值感的基本含义有三种异议。第一种是：价值观的引证不能解决冲突，也不会带来统一意见。若有人援引说有某种价值观，但又无法说出来的，他更有可能促发冲突。解释在于：在克服矛盾的惟一的或首要的观点下对伦理道德的评判本身就源自一种评价，而且并不是一种人们只说过一次就明白的评价。巴赫、巴托克、阿尔班和贝格创作了美妙的音乐，这种音乐值得永久保存，就算只有少数人认识到这点，这也已是既成事实。也只有少数人认识到量子物理的价值和意义。价值观完全有可能引发冲突，但另一方面，正如上所述，价值观又是克服冲突的必要条件；因为当利益在不可能确定彼此级别而又突然相互冲突时，就没有达成一致的可能性。

第二种异议是：关于价值的说法有教条主义的、无可争辩的一面。科学的、负责的说法应当控制在假设性里。我们的评价也应理解成假设性的，我们随时准备通过经历来对其进

行限定、反思。在此可以作答：什么可从经验中学习？这是获悉一种特定的达到目标的行为方式，它要比另一种行为方式更合适。然而如何评价目标自身呢？我们能学习到某些事物更有利于自身生存、对交流更有用、能带来更多快乐等等，但在此对每一个目标的评价是前提条件。若有人不想要自我生存、交际、获得快乐，有人尚未明白重要性、价值，那他根本不可能学习。因此价值观并非假设，而是假设形成的条件。我们甚至无法说出那些涉及到观念并能更好地教育我们的机构，只有这样的一种机构，若它已经教会我们了，我们也只能称它为，即一种新的、更广的、更深入的价值观。这种价值观是突然出现的，又是显而易见的，且并非假设。与旧的相比，新观点的优势在于，它并非简单地抛开旧的，而是在相当大的关联上给了其新的价值地位。

第三个针对价值感说法的异议是，事实上在此只涉及到语言及语言分析。我们拥有一定的必不可少的价值词汇。我在此认为这根本不是什么异议，我们只能对一些我们认为表达了想法的话语进行意义分析。语言实际上使我们能接近本质，没有一定的关于某些品位特质的话语，我们就可能很难区分这些本质。涉及到某些本质的各式的语言，使我们才可能对这些本质有多种多样的经验，但对本质的经验不同于相关表达的确切使用。品酒者的多种多样的快乐无疑和其拥有的词汇紧密相关，这些词汇正被用于品位的形成，但快乐不同于词汇使用。类似的也适用于所有价值评价，尤其是“好”这个词。一个人是否理解了这个词的含义，只有在最后才能看到，看是否从这个词的内涵中对他的行为产生了任意一种推动

力。在这层意思上苏格拉底教导说，没有人真正知道“善”这个词的含义，而对此人们知不知道是毫无影响的。

正确生活，如我们此前思考中所认识的，就是：正确对待现实。就是说，将个人利益客观化，通过现实的价值含量来调整利益。我们认识到，教育应当使人能摆脱当前刺激，使他能真正做自己想做的事。他应当自己引导生活，而不是“被动”地生活。教育之事在于，展现现实的价值含量，形成多种多样的客观利益。只有我们将自己的利益和意愿客观化，即置于普遍标准之下，这些利益和意愿才有可比性，我们才有可能就冲突性的利益跟自己、跟他人进行沟通。

但这是正确的、成功的人生的另一部分，因为我们要进行正确对待的现实首先是他人。人只有与他人一起才会构成人的存在，语言、思想、感觉只在交流中形成。丰富多彩的现实只有借助语言才显现于我们面前，而正是语言把我们与他人联系在一起。甚至直立行走也是我们通过模仿习得的，若不给其行为举止赋予含义，就没有人能够生活下去，而他人一定程度上能理解这种行为举止的含义。这种可理解性并不仅仅是理论上的可解释性，而是能使人认同的、理由充足的，且在我们行为结果的涉及者面前亦是完全合理的。在行为举止中愿意将自己置于这样的一个合理化标准之下，我们称之为：公正。

尽管我们也说合理的情况、公平的分配方法等，但公正首先是一种美德。这就是说：人的一种态度。公正对一个人而言可能每时每刻对待每个人都必需的，因为公正的要求只有将个人的好感、意愿、爱好和利益进行局限化。对我的行为来

说,“这服从于我的利益”并非是充足的辩解理由,因为这个理由也涉及到了他人的利益。我的利益有可能优先于他人,但理由并非因为这是我的利益,而是因为内容上而言这个利益更重要。也就是说,若他人的利益更重要,那这些利益就应当优先。在利益冲突时,看到所涉及的是什么利益,而且能不计较危及谁的利益,这种人我们称其为公正的。我们总是在评价利益时尝试先采取一些措施,使自己处于优先地位,所以在持怀疑的情况下能服从一个公正的机构,这属于情愿公正。比如说,甘愿听从国家法律和一个公共审判权的行为,这就属于情愿公正。

所有的公正以紧缺资源的分配或需求现象为基础。在资源富足的情况下,资源分配不受公平标准所决定,这是马克思憧憬未来的特点。在未来主要不是公正,而是一个不需要公正公平的富裕状态,每个人在这个状态中都只需各取所需,广泛的供需平衡。社会富裕的生产只需要很少的劳动时间,以致在分配中无需公正公平了,这种状态即是共产主义。它的原则为“各按所需”。

然而对马克思而言,通向共产主义的道路完全由经济效益所决定。效率原则是此道路上的惟一标准:“各尽所能,按劳分配”。在我们从公正角度关注效率原则之前,我们必须弄清楚,什么是公正。公正是对人们彼此关系中根本对等性的认同,而且是在涉及到紧缺资源分配时。这个对等性并非在于所有一切的简单同等性,而在于,非对等性必须得到辩白。但这种辩白必须是以这样的方式,即每个人都能公正地思考并认同这种非对等性。若有人受到歧视,且他自己对这种歧

视根本没有也不能辩白，若他比如因为犹太人或大地主的儿子而作为公民受到不公正对待，那根本对等性就受到了破坏，而没有这种对等性就不会有公正。如上所述，公正并不是每个人得到或做到同样多。它是，责任和赔偿的分配标准；这个标准并非从一开始就为有利于某些人或群体而设计——像它一如既往出现的那样，在运用时又被操控使之不利于或有害于某些人。因此正义女神被描绘为被带子蒙住双眼。公正总是：不参与，无成见。

但我们并不需要时时处处都这样，因为并非我们所有的行为都受公正标准所决定。亚里士多德认为，人们彼此间的行为有两种方式。这两种方式受公正的要求决定：财富交换和通过专制进行的责任、赔偿的分配。

涉及到交换公正时，亚里士多德认为，我们必须始终重视交换时交换物的价值同等和价格公平。而交换物的价值则受参与者的评价影响，同时此外又受所需物的稀有性影响。众所周知，在市场运作下价格受供求关系影响。为什么在拍卖时将东西卖给认为此物值得出这个价的最高出价者就是不公正的呢？对于交换公正的争论一直持续到今天。我们好奇：为什么有人甘愿出高价？他是个古玩爱好者吗，还是一个荒漠中处于极度干渴、愿以全部财产换得一杯水的人呢？第二种情况中双方存在根本的不对等性，索要高价就是一种极大的不公正，我们称其为重利盘剥者。不公之处在于利用他人困境，利用市场主宰者的地位来获利，或者在于利用买者或卖者的无知。针对这种不对等性采取措施是公正对国家的要求。当情况如此不对等，以至于私人在确定物品交换价时已

经在行使权力，私人才需要有交换公正的美德。

公正是那些拥有权力之人的美德：强者的美德。弱者不需要为了对对等性产生兴趣而拥有这样的美德。他本来对此感兴趣，是因为他借此来改变自己的生活；但他不会促成对等性，因为他相对而言是弱者。在公正为主导的地方，正如在充分运作的自由市场中，当每个人能够各取所需时，没有任何公正会遭到损害。但有权势之人的特权在于，确立另外的作为自身优势的标准，即，有能力分配。若有人拍卖一把斯特拉迪瓦利小提琴，而自己又不至于穷到一定要将其卖给最高出价者，那这个人就处于有特权的地位；若他没有将小提琴卖给富有的收藏家，而是一个也许只能出半价的、但能使小提琴物尽其用的出色的演奏家，这种个人的行为就是公正的。

公正首先是在现有的、机构化的关系内对有限资源分配的一个观点。公正不会促进这种关系，没有人有义务要允诺忠实他人；但若有人这么做了，那他就给了他人相信他的忠实的权力。没有国家有责任向外国人解释作为加入其国籍依据的那些措施和标准；但就算没有法律依据或个人过错，任何一个公民都可以提出脱离国籍的要求。不过每个人相对他人的某些根本公正性义务只基于这样一个事实，即双方都属于人类。

我们用“人类”定义的单位最初完全只是一个抽象的单位，它只是个种类，在此种类中所有成员仅通过他们的相似性而相互联系在一起。然而当今世界中已有一个联系世界上不同人群的现实的关系网了，尤其是经济上的关系网。若这个关系网越来越接近同等性，那就不存在公正性的问题。但一

定程度上,即首先在全球市场这个体系中,存在优势地位,尤其是工业国家和石油出口国的支配地位,这样就出现了针对优势地位者的公平公正的呼声。因为他们事实上有异于交换双方,他们是分配者,作为分配者就应当顾虑到分配公正这一点。

但这并不够。尽管总是存在权力差异,因此而使得公正这个美德成为必要,使自己变得多余的协调作用也包含在这个美德中;因为无条件地听从并依赖于他人,公正地对待他人,这有悖于根本的对等性要求。因此,权力的控制、权限的分配均属于公正的情况,对有权势者而言,公正就是要愿意认同通过法律机构对其权力进行限制。

如果我们进一步探问公正分配之所在,答案首先又会是很形式化的。因此新自由主义学派的代表者总是持这样的观点,即像公正分配的东西根本不存在。分配中内容的观点是如此不同,以至于总会有争论产生。重要的是,通过国家法律机构使这种争论可能化,并且保留对所有结论进行修正的可能性,这与集权国家正好相反,在集权国家中对分配观点的这种复审是十分困难的,并且因此过分保障了一次性被赋予特权的阶层之特权。此类学派的代表批判这种特权的不可更改性并且要求,必须保留关于分配问题的讨论,事实上他们以此表明了,尽管他们否认公正之类东西的存在,也认为某些分配问题的解决方法是不合理的,比如那些基于利用政治上的弱势群体和压迫某些非特权等级的解决方法。当他们说必须对分配进行讨论时,人们也得问问,这种争论到底应当是怎样的?它肯定不会是,一个人说:“我要这么多。”而另一个人说:

“可我一定就要这么多。”而是双方应当解释自己的立场,要阐明重要的观点想法,讲明可胜任性等等。换言之,他们要谈论公正。争论甚至是寻到公正的一个根本途径。

在法庭审判过程中,双方律师首先得为了达到公正的审判而提出彼此相对的建议,每一方都持自己的意见和想法,正因如此法官在最后才能真正看到所有重要的观点,并尝试中立地对其进行权衡来作出一个公正的审判。好了,再次重复:究竟什么是真正重要的分配观点呢?我们首先来看两个极端的答案。第一个是:归根到底只有一个重要观点,即现实执行能力的观点,也就是强者的权力。第二个答案是:人们可以按照任意想法来分配。公正只要求每一个标准实行时的中立性。

我们先来看强者的权力,在雅典,公元前500年就已经对这个权力在理论和实践上做出了表述。那时候的政治学诡辩派学者就认为,强者做有利于自身的事情就是公正。柏拉图回答说:“有利于强者的,或者有利于强者所思的就是公正的?”他继续问道,究竟什么是有利于人类的?为了知道这个问题,人们必须知道,什么是人。强者最终也只能吃到饱为止,再多也吃不下去了。有可能这有利于他,也就是说,他的人类本性中要求他正确评价现实,看到其价值含量并且学会去珍惜它。撇开他的个人利益不算,强者的权力有可能正是达到公正的权利和可能性——这是弱者无法与其同日而语的。因为公正是强者的美德。在动物群体中,强者一方面利用自己的优势巩固自身权威,另一方面它们又运用这个威望来保护群体中的弱者,并且与敌对的周围环境抗争来保护群

体利益。强者拥有权力，这在人类社会中也是不可避免的，因为强者若不是相对而言更加强大、被命运宠幸、聪明机智、能言好辩等等，他们又何以拥有权力呢？至此对强者权力的讨论并非无意义的。问题只在于，通过拥有权力而以强者姿态出现的人如何开始使用这个权力：他是将自己的行为置于客观的价值等级之下呢，还是只关注主观利益。

由此就是另外一个极端的答案了：分配观点是任意的；公正只是到处适用并且不被主观利益掌控。在这个答案中也有些正确的地方。如果人们普遍相信神的力量，通过某种标志来让人们认识宗教和世俗力量的担负者，人们最多也只能对信仰的真实性而不是对选择标准的公正性进行争论。公正事实上首先在于中立性。

然而在启蒙的文明中——且在每个文明的大多数领域——完全有可能区分重要和次要的分配标准。谁应当学医呢？父母的财富、有政党干部的父亲、国家青年组织中的政治证明明显都不是重要的观点，毕业考试成绩也不是。因此现在人们想到的是资格考试。重要的可能是作为医院护理员的证明，并且有与此相关的聪明才智。甚至父亲或母亲是医生的这个事实作为附加的观点，也可以认为并非不合理；不管怎样总要比彩票大奖得主这种情形来得合理。重要观点常常相互对立，使得对其进行排序是件非常困难的事。我举对子女的津贴费或者对孩子的免税款项的讨论为例子。赞成子女津贴费的人认为，有钱人在免税款项中给他们孩子的钱要多于低收入者，但所有的孩子都是同等的，穷人对于给孩子的钱比富人有更紧迫的需要。另一方则认定，不管怎样富有的人不

仅绝对上,而且在比例上也要比相对穷困的人上缴更多的税;对孩子的免税并非是一种慷慨惠赠,而只是对负担的一种优惠,而且事实上最终有钱人在孩子身上肯定要花更多的钱,因为一般孩子也参与家庭的生活标准。若没有免税的款项,有钱人就不得不被迫降低相应的生活标准,这是对他们孩子的一种惩罚。这里我并非在讨论这两种观点,只是要指出,这两种观点相互对立。

古代哲学家就已经注意到了这种对立,他们谈到了比例上和算术上的相等。算术相等,即每个人所得是相同的,并非同劳同得,而是不考虑效果一视同仁地给相同的报酬,不考虑素质而给每一个人同样成为公务员的机会。不公平使人显而易见,若医生并非通过艰苦的学习,而是通过全体都可以参与的彩票中奖而得到从业资格,那没有人愿意在这样的一个国家生活。

相反的一个原则为比例上的相等。马克思表述为:各尽所能,按劳分配。“每个人自己的”来代替“每个人相同的”这个原则一定程度上比算术原则更接近公正,但仅此并不够。因为首先无法回答的是,如何评价效率:按照所花费的劳力,还是按照麻烦程度,抑或按照所需的资格还是其他别的?由此存在的事实是,对某些被高度评价的资格的资格本身有一部分又是机会和幸运的结果;从天赋开始直到这个事实,有些人会由于生理或心理障碍而不能做某些事,而相反有些人则有利于做这些事。因此柏拉图写道,只有上帝才能完全按照比例化的公正来办事,因为只有他一个人能够评判每一个个人的绝对价值和效率。而人类必须始终通过算术平等的辅助

来缓和不同的相互对立的标准，否则公正就很可能变为不公正。完全的效率社会和那些无视效率、不对其偿付报酬的社会一样是不合理的。

然而除了算术平等和效率比例以外还有一种另外属于公正社会的比例：与人类需求相比的比例。这个原则经由基督教产生。它提到，那些不能自助的人必须按照他的需要得到帮助。它认为，要求大多数人为此以付出为己任，这并不是件不合理的事情，而且这不是只有在一个想象的未来的富裕社会，而是在此时此地。这个比例已经和我们所谓的博爱有所关联了；一定程度的博爱无疑已经渗入到了我们关于公正的想法中。乐善好施的撒马利亚人自己掏钱在旅店照顾重伤者的事，无疑已经超过了公正。但祭司和祭司助手看见受伤者却只是从他身边经过，按照我们的刑法法典，他们会因为不施帮助而被告到法院。这是一种进步。

励洁丹译，沈国琴校

第五章

信念与责任

抑或：目的使手段神圣化

待人公正的意思是什么？我们就此开始提问。在回答问题之前，先提出与该问题有关的第一个条件。我们用一个词来表示，这就是“公正性”。我们将其理解为人的一种行为，一种愿意并且能够在紧俏商品的分配中或者在对该商品的需求时放弃个人的偏爱和喜好的行为，而且能够制定出一个对于每个所涉人员都公平的标准。如果应当是这样的话，也必须对分配不公作一番理论。分配不公体现在与一些重要品质的相称上，不是表现在某些人或者某类人受到歧视上，这些人本身对这种分配是永远不可能赞同的。公正就是对每一个人按自己的意愿所获得的尊重之认可。

要做到人人公平，仅仅公正是不够的。如果一个政府禁止任何人包括政府成员闻玫瑰花香，也许不是不公正的举动，因为它出于一些不恰当的原因没有歧视任何人。尽管如此，这道禁令仍是愚蠢的。举一个非常深刻的例子来对此作诠释，有一种比公正更高的标准，这就是所罗门王的智慧判案故

事。有两个女人为争夺一个幸存婴儿的所属权发生激烈争吵,告到所罗门王前,所罗门王无法判别这个孩子是谁的,就命令人用剑将这婴儿一切两段,每人分得一段。其中一个女人提出申诉,愿意放弃自己所得的那一半。所罗门王由此判定,她就是孩子的母亲。这个女人放弃了公平,因为她爱这个孩子。这个典故说明,它没有把孩子作为获得公平权利的对象,而只是涉及两个女人之间的公正性。然而,这种现象也是非常普遍的:与其将不可能公平分配的物品按某种观点归于某人,毋宁将其毁灭。这是一种不道德的判决。在没有充足的分配理由时,总还存在着抽签之方法,总有某人偶然得到该物品的正当理由。

公平对待人和现实,这已超出了公正范围,它需要知识和爱。如果不知道此人为何人及什么对他是有利的,我们就会犯错误。谁给他自己的小孩吃糖或者允许他经常看电视,也许就是爱这孩子。但是,他所做的,也正是某些人所做的伤害小孩的行为。知识和爱相结合才是最完美的。若有人想做伤天害理之事,这个人的学识是欠缺的。因为伤害者知道得越多,他的伤害行为就做得越好。此处不能把爱理解为同情,拥有或者不拥有同情都不在我们的权力之中。在这里,爱的意义涉及慈善,赠送他人所需之物之意愿。这种慈善不仅仅针对人类,而且针对所有生物;在不必要的情况下让一个动物遭受疼痛,这也是对它的不公正。因为疼痛是非间接的,不是按人的意愿而发生的,而且人也不能自身控制它。

于是,出现了下面一个问题:那种通常的现实的意愿,尤其是他人现实的意愿所要求的会公正吗?没有慈善就没有好

的生活，那么，慈善要求的是什么？超出公正、适合我们行为的标准是什么？这是长期以来争论不休的，也是我们不得不面对的哲学问题。伟大的社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)从来没有将两种概念“观念伦理学”和“责任伦理学”统一起来作定义。

他将责任伦理学理解为一个人的态度，这个人在其行动时考虑了大概的整体结果，他会问，哪些结果从实际的价值含量之角度看是最佳的，然后实施相应的行为。也就是说，即便他不得不做被称为是——孤立地看来——不好的事。按照韦伯的观点，医生的责任伦理是，当一个病人害怕承受自己的真实病情时就告诉他非真实的。政治家的责任伦理是强化战争潜力，即加强战争准备，必要时发动战争，以达到一种威慑效果来降低战争的可能性。

观念伦理学则相反，如和平主义者绝对不会愿意去杀人，即便是和平主义单方面的传播提高了战争的危险性，也不会这样做。他提出论据，如果大家都是和平主义者，那么，就不会有战争，最终肯定会有一些人开始这么做的。和平主义不是普遍的，而是正好将自己的势力削弱到让潜在的敌对者发起挑战的程度，对于这论点，他回答，这不是他的错，即便被杀，他至少对此无所谓。

马克斯·韦伯认为，这里涉及的是最后的、在争论中似乎不可能产生结果的对立面。他倾向于把责任伦理学称作政治家的伦理学，把观念伦理学称作圣徒伦理学。当然也存在对事实的错误认识，曾经有既是圣徒又是成功的政治家的，即便这种情况很少见。

在当代伦理学中,上述问题经常以非本体论伦理学和目的论伦理学之矛盾加以讨论的。人们把这种伦理学说成是“非本体论”的,即不顾及某些行为之后果,把它们笼统地称之为好与坏;把那些伦理学称之为“目的论”的,即从可能产生的后果之总价值中推导出一些行为合乎道德之价值。目的论伦理学或者责任伦理学也被称为“功利主义”。

二者择一:观念伦理学或者责任伦理学;同样,非本体论或者功利主义,事实上最适用于掩盖有关事实真相了。人们想起了黑格尔的一句话:“两种原则,即藐视后果的行为和以结果来评价行为并将其作为行为标准的原则,都是抽象的理解力。”

事实上,不存在完全排除行为后果的伦理标准,因为,对一种行为不考虑其后果就下定义是完全不可能的。行为就是产生后果。例如,谁认为每个谎言都应受谴责,谁就是没有预见到所有的后果,他只考虑到一个后果,正是这个后果让谎言变成谎言,欺骗他人。没有这个后果就没有谎言,否则每个童话就与谎言一样。这里不涉及信念或者责任问题,也不涉及考虑或者忽视后果的问题,而是涉及行为者应承担什么样的以及何种程度的后果?关系到某些后果是否从未被允许产生,或者正好相反,或许每个行为都得到了许可,从长远看,所有的积极的后果证明,这是有理由的。最后又回到了这个老问题,它涉及到一个良好的目的,当该目的可以弥补由手段造成的伤害时,是否只要目的正当,就可以不择手段。

我们绝大部分的行为是以权衡与我们行为有关的积极的或者消极的后果以及财产为依据的,这是不争的问题。我们

权衡得与失。医生在可能的情况下为患者做截肢或者摘除一个肾脏的手术，目的是拯救病人的生命，或者医生可能会禁止病人享用葡萄酒，目的是保护病人以免遭更大的痛苦。这里的目的是毫无疑问地表明了手段的正确性：责任伦理。

但是，如果我们随意地将这种思维方式继续下去，那将会怎样？我们假设医生得看护一位令人讨厌的恶人（这人使自己和别人紧张不安）或者甚至是一个罪犯。是否要医生出于对其总体行为后果的责任心建议病人做一种能尽快将其带到九泉之下的治疗呢？在这个意义上，苏联精神病医生的医治显然是责任伦理性的，他们将那些被认为是有害的持不同政见者关押在医院里施以药物，以中断这些人的意志。这种观点与我们对医生的责任道德的理解完全相矛盾。因为，按我们对医生责任的理解应在最终目的上，就是为了病人的健康尽最大的努力。将这种服务服从于一个转嫁的行为责任，是不符合医生道德的。

不符合医生道德的还有，例如在药物测试时向服药病人隐瞒该药，虽然治疗医生在药物试验前已经知道该药能挽救这些病人中的某几个。因为医生与病人的关系是建立在默契之上的，在治疗过程中，除了恢复病人的健康之外没有其他高于之上的目的和转嫁的后果。但当药物短缺时情形并非如此，比如，当心肺机或者人工肾脏不能提供给所有申请者时，只能按照公平分配原则来决定。也就是说，以客观的、公正的态度对待生命与生命的权衡。

人们经常引用此类例子，为的是证明人们对物质或者价值的权衡是一种合乎伦理行为的普遍形式。然而，这个推断

是错误的。主张此观点的功利主义出于多种原因是站不住脚的，简要阐述下面的观点对此予以论证。

功利主义的失败在于，首先他们没有看到人们行为的复杂性和长期效果的非透明性。假如我们必须考虑行为总体后果的话，那么，我们会仅仅因为考虑而不再行动。降低贫穷国家儿童死亡率常常具有长期可怕的后果，但它另一方面导致一种从总体上改善当地生活条件的压力，这能否成功我们拭目以待。最后，从总体上看什么占优势，谁愿意对此下判断？如果必须首先下类似判断的话，那么，没有人会再行动的。

与此相反，从长远看来，好的是从坏的发展而来的。耶稣明确强调，犹太以拯救人类之举背叛上帝是完全不合理的。倘若罪犯在实施其目的时，该目的使手段“神圣”化了，则每一项犯罪都是有理由的。此外，我们在此还涉及另一种特别的辩证法。马克斯·韦伯的极端责任伦理学事实上与极端的观念伦理学毫无两样。按照观念伦理学，人们无须判决一个行为，而只需考虑行为者的观念和意图、其理解事情最终结果之方式。鉴于对行为的上述考虑，把通常被视作罪犯的人宣布为无罪。观念伦理学学者把自己视作极端责任伦理学学者。而事实是：我们始终在黑暗中摸索着与所有结果有关的东西。如果我们行动之品行依赖于此种判断的话，我们就得跟哈姆雷特一起喊：“痛苦啊，我来到这个世上要建设这个世界！”

下面是第二个论据：功利主义将普通人的道德判断引渡到专家的技术才智上，专家又将道德标准转化为技术标准。因为按照专家的观点，行为的道德本质不能在行为本身上看出，而是需要一个广泛的使用功能；要制定和产生这个功能，

那就是专家的事了，也是专家自命的。在纳粹时期，当年轻的盖世太保接到屠杀犹太儿童的命令时，有的或许会有良心触动。良心让他保持沉默，理由如同犹太人的存在对人类有害的理论一样。我们假设，这个人愚蠢或者盲目到连这种理论的荒唐性都看不透，但在这种情况下留给他的最简单的判断就是不能杀害无辜的小孩。

功利主义者不让人遵循这个简单的判断原则。为取悦于理论家和唯技术论者，它剥夺了人们的良知，为了不让人认为这个例子太极端或对我们无意义，我想起巴伐利亚广播电台几年前举办的一个试验：在大街上随机挑选一些人，年老的和年轻的，男的和女的，要求他们参加据说对研究学习方法有重要意义的试验。在试验中，招来的助手们将一名被试验者关在一间封闭的房间里，从外面通过按钮电击里面的人，并且强度逐渐增大。对此，我得说明，这是模拟的，没有人会真正受到电击。但是，招来的路人信以为真，他们实际上本身也是被测试者。我们倒要看看，他们对参与此事的忍耐力有多大、能坚持多久。令人吃惊的是：他们的忍耐力超乎想象。直到所谓的电击强度达到致死的程度，被试验者开始大叫时，有几个人才开始不愿再继续下去了。这时，试验人员向他们解释，在这种情况下整个昂贵的项目将失效，试验的成果将关系到世界上所有人的学习方法的重大改进。而绝大部分被测试者被这种功利主义观点解除了良心武装从而继续施刑。

从中得出什么结论？只考虑整体结果的行为让人迷失方向，听任每一种诱惑、每一种手段的摆布。由于这样肯定达不到一个更好的世界，功利主义者就陷入自相矛盾中，因为他想

要的是尽可能完美的世界。正因为最完美的世界没能达到，所以每个人将其设为目标。在这种观念下，功利主义的行为准则倒不如说是有害的。

第三个论据使辩论更明朗化。功利主义者不仅容易受到所谓的专家的诱惑，而且更容易受犯罪分子的敲诈勒索，由此提高了敲诈的危险。当然，在许多情况下出于功利主义的考虑，这样做也是正确的，就是抵制敲诈，使敲诈行为自行停止。然而，是屈服还是抵制，每一次对坏事的考虑都是有风险的。靠财产（利息、租金或退休金）生活的人与政治家相比，有权或更愿意采取屈服的态度，而政治家有义务从长远考虑。政治家遵循的行为规范必须比所有其他功利主义的、“责任伦理”观念的行为规范要多。有犯罪行为发生的地方，伦理问题就显得特别尖锐，如杀害无辜者，或者引渡外国人，在胁迫下做出危害更大的事。功利主义者在这种情况下必定屈服，理由是死一个人比死上百个人要好。然而，谁要是认为在任何情况下杀害一个无辜者就是犯罪的话，谁就是不屈服于这个逻辑。要是勒索者知道此人持这种观点的话，就不会有勒索他人的企图，以至于在这种情况下功利主义又起无效作用，就是说，产生了他正想要避免的后果。

至此思考的结果似乎是：我们的道德责任只有受到限制时才是具体的、确切的并且是不可以随意操作的。也就是说，如果我们不从这点出发，就必须对每一个行为和每一种放弃所造成的总体后果负责。只有在这个前提下，我们才可以对“放弃”作定义。放弃我必须做的事是一种渎职行为。假如我们必须时刻承担眼下所有我们没做的事的责任，假如我们必

须对每一项行为的可能性都进行选择性的考察然后挑选出最佳的,那么,对我们的要求是过高了。

行为者的责任范围究竟要达到多大的程度,确定起来是十分广泛的。例如,医生的责任范围相比于政治家要受到限制,政治家不得不考虑的是广泛而复杂的后果关系。而且,其义务的最佳化首先涉及的是领土,他对此负有现实责任。对于他国及其人民,他没有关心他们的意识,在他们面前他承担的义务是公正。

问题还是:作为人,有没有一种做人的责任,一种每个人都具有的责任?有没有某些行为,人通过它们来伤害责任。康德给每个人提出要求,不要在行为中把自己或者别人作为工具使用。有人提出异议,我们相互需要与依赖始终作为手段以实现某种目的,整个人类的共同生活最终就是以此为基础的。关于这点,康德当然知道。他要说的是:人们的相互需要可以是部分的,人们从他人的某些能力和成绩中获利。但是,在这里也得承认,他人的自身目标也同样有权要求别人的服务。他不会作为一个人而遭到拒绝,然而,有些行为方式可以拒绝作为人的人(他)。比如,当他被沦为奴隶时,当他被刑讯拷问时,当他被无辜杀害时,当他受到性虐待时,他作为目标本身而遭到拒绝。康德认为,即使他被欺骗了,在此我不想讨论它。

重要的是,在好与坏的行为之间存在着不平衡,也就是没有一种行为方式永远是“好”的,而且适用于任何地方的。一种行为的好坏始终取决于总体情况。我们对于“好”的理解很简单,就是不做坏事。当然,也有某些不顾实际情况的行为方

式，它们用于任何地方都是坏的后果，因为目标本身的性质、人的尊严通过这些行为直接地被否定了。每一个对结果的演绎在这种行为中都会终止。这意味着，我们对于放弃坏行为的后果不负责任。一个拒绝枪杀向他乞求生命的犹太女孩的人对于此事不承担责任，就是他的上司接着杀害十个人，并以此来威胁他。我们大家最终都会死亡，但不是被杀害。

放弃那些不允许我们做的事和放弃那些我们心理上不愿做的事所承担的责任程度是相同的。一个好人应当是这样的人，他的良知从“我不被允许做”转变到“我不能做”。古罗马立法者对这一观点作了清晰的论述：“凡是有违于虔诚、有违于尊重他人的行为，简而言之，有违于良好道德的品行，应视之为不可能。”

杜幸之译，沈国琴校

第六章

个 体

抑或：人必须始终凭良心做事？

至此，我们讨论的多种观点均涉及我们行为的善与恶、对与错、成功与失败。我们曾问道：我们究竟想要做什么？我们已经试图将善事理解为本意的实现。我们谈论了价值、行为结果和公正。看起来似乎有了一个简单而明了的回答：人们应当做什么，扪心自问即可。这个回答似乎让所有的思考都是多余的了。

这个回答是正确的，同时，它又轻而易举地误导着人们。现在就来讨论这个问题。我们不禁要问，我们所说的良心究竟是什么？它能承担什么？难道良心永远是正确的？人们是否真的必须凭良心做事？是否一定要尊重他人的良心？

“良心”这个词显然不是从一开始就明确的，它的运用具有错综复杂的内在联系。我们称那些按时完成日常工作的人为有良心的、负责的人，但是，当有人逃避和抵抗工作义务时，我们也会说到良心。我们把良心当作每个人务必受到尊敬的、受到宪法保护的圣殿，严厉惩罚那些“良心犯罪者”。有人

把良心视为人体里的上帝之声,也有人把它当作骑术产品,使原本外在的控制标准内在化。那么,良心本身究竟是什么?

说到良心就是说到人的尊严。人不是普遍事物的事例,不是一种生物种类的样本,而是每一个人以个体构成一个完整的整体,自身就已经具有“普遍性”。

一块石头从高处落下,这是自然法则,对于石头来说这是个外部现象,因为石头不懂法则。而我们作为观察者,把石头下坠现象作为普遍法则的例子。鸟也一样,它筑巢并不是有意识地为了种族的延续或哺育下一代,而是一种来自内在的、本能的驱动,其意义对它本身而言也是潜在的。我们还可以看到,即便把鸟关在不能养育后代的地方,它们也会忙于筑巢。

相反,人类能够知道自己为什么这样做。他们行为明确,行动自由。假如我有兴趣做某件事,但是其结果会伤害到他人,那么,我会扪心自问,这件事是否合理,我能否承担其责任。我们完全能够使自己不依赖于客观的眼前利益,完全能够想象对我们行为至关重要的一些价值的客观等级。但这种观点仅限于理论,对我们来说趋于浅表,根本改变不了我们的动机,我们完全可以这么说:“虽然如此做客观上不合理,但是这对我是有利的。”而且实际上我们原本要做的事与客观上正确的并非相矛盾。相反,这种普遍性使得在良心上把物质客观的等级顺序以及把考虑这种等级的要求直接视为我们的意愿。良心就是一种自我要求。通过我对他人的无辜伤害,不论是感情上的还是身体上的,同时我也直接地伤害了我自己。正如我们常说的,“我很内疚”。

良心是一种绝对观念在最终的本质上的体现，这种观念是在其情感结构中确定下来的。鉴于每一个个体由此体现出来的普遍性、客观性和绝对性，我们说到人的威严，没有其他原因，如果人、一个单独的人可以通过良心变成普遍性的人，变成一个意义整体的话，同样可以这么说，当这种普遍性，这个客观上显示为正确的、好的东西对于他来说在良心上不认为是好的和正确的时候，也就根本没有好的东西了，没有意义、没有辩解。

良心应当被描述为双重的精神活动。一种是引导人超越自我，让人实现个人利益和愿望，让人去问哪些对己有利的和正确的。为了确定在这方面他没有自己欺骗自己，他必须与他人在这个风俗习惯的团体里共同生活，交换关于善良与公正的看法。他必须知道正反理由。谁要是说：“我对风俗和动机不感兴趣，我知道什么是正确的什么是好的。”谁就是不客观、不具有普遍性。他所提到的良心与个人情绪和强烈的厌恶根本没有区别。

没有一种良心是不愿意塑造和充实自我的。一个不坚持医学进步的医生，其行为可以说是有悖于良心的。同样有悖于良心的是那些在面对反省自己的行为方式时反而充耳不闻、熟视无睹的人，或许他们根本没察觉到这点吧。没有这种意识，良心只能在难以界定的两可情况下徘徊。

良心的另一种活动是分别将每一个人归属到自我。正如我前面所言，当每一个个体自身已具有潜在的普遍性、一个整体意义时，他不能将他的行为责任推卸给他人和他所处时代的社会道德、归咎为冷漠的讨论和正反理由的辩论。当然他

可以将其与主流观点相连接,这在绝大多数情况下是理智的做法。其实,回避多数来判断一个人的良心是完全错误的,最后的结果总是各自承担责任。他可以服从一种权威,这也不愧为正确的明智之举,但他最终也必须对这个服从之举负责。他可以进行对话,权衡正反理由。人的生命是有限的,而正反理由的辩论是无休止的,在对正确与错误观念获得全球性的统一的认识之前,生命必须采取行动,每一个个体都必须作出何时摆脱无止境的思考、停止辩论的决定,从而怀着信念去行动。

这种让我们停止辩论的信念就是我们所说的良心。客观上是最好的事物并非总是存在于确信之中。如果我们考虑整体后果的话,政治家、医生、父母亲都不能确定他们所做的和所建议的总是最好的,但他们能确信的是,眼下乃至就他们的知识范围而言对于他们来说是最好的。这对于良心信念足矣。因为我们已经看到,这种使行为合理化的信念完全不存在也不可能存在于行为的总体后果中。

在良心上,我们似乎完全不受外界的控制。但是,在行为上果真如此吗?这里提出一个很重要的异议。在这里控制我们的罗盘是怎样进入我们生活的?是谁设计了它?难道它的内部控制真的不是源于以往的遥控?立体声控制器是我们的父辈设计的,而我们把从孩提起一直遵循的标准内在化了,把别人对我们的命令转化成对我们自己的命令。

弗洛伊德就此对“超我”概念下了定义,这个概念连同所谓的“本我”和“自我”概念构成了我们的人格结构。超我概念可以说是内在化了的父亲形象,亦即我们心中的父亲。在弗

洛伊德看来，这个思想当然还没有叛逆特点，该特点体现在新马克思主义社会批判理论有关内在化的控制标准的言谈中。弗洛伊德作为心理分析学家发现，“自我”只有在“超我”的引导下塑造出来，它摆脱了冲动领域和“本我”的压抑。当然，要成为一个真实的自我，也必须摆脱“超我”的优势。

弗洛伊德如此确切地阐释，却又如此错误地把我们所说的良心与“超我”相提并论并将其视作一种教育产品。这之所以可能是不正确的，因为总是有人出于良心上的原因反对一个社会的普遍准则，反对伴随他们成长的准则，即便父亲就是此准则的代表。也有可能背后有一个渴望解放的“自我”，一种对标新立异的反省，这种反省与适应反省一样拥有不多的良知。

在历史上，人们经常可以观察到真正在良心上犯罪的人，或者说违背良心的人通常并不是从一开始就持反对意见、不信奉国教的，而是最愿意不引人注目地、安静地干日常分内工作的。“国王忠实的仆人首先得信奉于上帝”是英国勋爵大臣托马斯·摩尔(Thomas More)的座右铭。他为了迎合国王、避免冲突，什么事都做，直到要他签署违背良心的事为止。主导他的即不是适应要求，也不是违抗要求，而是默默的信念：有些事情是不可以做的。这种信念与他的“自我”如此的一致，使得“我不可以”对他来说就变成了“我不能”。

如果良心不是简单的一种教育产品，如果它与“超我”不一致，那么，也许良心是与生俱来的？一种天生的社会的本能？非也，因为人“本能”地跟随一种本能。然而，强奸犯的“我——没——办法”与良心罪犯的“我没办法”有着天壤之

别。强奸犯感觉到一种冲动而且不由自主，他本意不愿这样做，但是他不能，他与自己不能和谐。相反，“我站在这里，我不能那样”跟随着良心做事，这其实是自由意志的表达。“我不愿意那样。我不能有那样的愿意。我也不愿意能够那样。”一个经常这样说的人是自由自主的，他正如希腊人所说的，对自己是友好的。

良心从何而来？我们同样可以问：语言从何而来？我们为什么会说话？当然我们会说话了，因为我们是向我们的父母学的。从未听人说话的人是不会说话的，从未参加交际的人不会想到交流；因为我们的思想亦是一种内心的语言活动。然而，还没有人会说，语言是内在化了的他决。

那么，究竟什么是“自决”？有人认为，人原本是没有说话和思考本性的生命体，其实不然。事实是：人本身是一种生命体，他需要借助他人的帮助方能成为原本的自我。良心亦如此。每个人都有一个良心装置，一个好的和坏的器官。这在儿童身上尤为明显。每个了解孩子的人都知晓这点。孩子们具有一个经过培养的对公平之意识，当他们看到公平受到伤害时就会愤怒。他们有对真话和假话的意识，有好感和正直感。但当他们看到这些价值在权威中没有得到体现时，这个良心器官就萎缩了。过早地听任强权，他们会失去公正、体谅和诚实精神。首先对他们而言是言语，语言是真理的透明工具。但是，当他们因受到威胁而胆怯不得不学习说谎时，或者说，当他们知道父母对他们说了谎，以至撒谎在日常生活中成为解决问题的常用工具时，良心就失去了光彩，形成心灵上的痛苦。良心器官变得粗糙、恶劣。一颗温柔的、敏感的心是内

心坦诚和自主的人的标志，与拘泥细节之人毫无关系。后者不关心事情的好坏与错对，只专注自己，怀疑自己的每一步，这是一种病态。

还有些人把每一种犯罪感都视为病。他们把排除人的内疚感，即所谓的犯罪感视为心理学家的任务。而事实上，当人们犯错的时候如果没有内疚感，没有犯罪感的话，反而是有病了。如同某些病，让人感觉不到疼痛却危及生命。疼痛是对身体发出危险警告的、对生命有益的信号。那些无气质性原因的疼痛才是病。所以，小心谨慎者无病呻吟，他们没有过错而是心有内疚感。健康人的内疚是犯罪的信号，是自身本质与现实的矛盾行为。

我们把对这种矛盾行为的修正称为“后悔”。正如哲学家马克斯·舍勒指出的，后悔不是毫无意义地对往事进行搜索：哪些本该做得更好，哪些本该留着以后做得更好。重复一个以前的错误方法是不可能有更好的结果的。我们不可以排斥过去，我们必须有意识地正视过去，这意味着必须有意识地改变错误行为。由于人的行为不仅仅存在于他的脑子里，而且还存在于他的情感里，所以，改变这种行为意味着一种疼痛、一种对于所犯错误的痛苦感觉。心理学家米切利希把它称之为悲痛的工作。其实我们期待这种后悔。某人虐待一个孩子，使他精神上受到伤害，成为心灵瘸子。然后，他笑着解释：一个牺牲者够了，其他人他会好好对待的。我们不会相信他的。假如对往事的痛心疾首没有能打动和改变他的话，那么，我们可以说，他还是原来的他。

良心始终是正确的？我们从一开始就已经问道：人们必

须凭良心做事吗？良心不总是正确的。正如我们的五官带给我们如此少的正确信息，我们能如此少地保持理智不犯错误，良心带给我们的也是如此少。良心是人体中好与恶的组织器官，而不是神谕。它指引我们方向、操纵着我们逾越利己主义的观念，去判断正确的普遍的东西。然而，要明晰这一点，良心还需要深思熟虑、专门知识，如果允许我这么说的话，这就是道德知识。也就是，需要有正确的、没有受到意识形态歪曲的价值等级观念。

有一种错误的良心。心有内疚者显然使他人遭受过严重的不公正，他们也必须听凭他们的良心吗？当然是的。人的尊严存在于人的意识整体之中，就像我们以前所看到的。凡是客观上好的和正确的事物在他看来也应当是好的。就此而言，对于人来说完全不存在仅仅是“客观上是好的”。假如他不知道这是好的，这对于他同样是不好的。他就得跟着他的良心走，这就是说，他必须做他认为客观上是好的事，这其实是很普通的。由此看来，真正好的只是那些不仅客观上而且主观上也是正确的事。

难道没有令人信服的标准以鉴别正确的和错误的良心？应当怎样制定这个标准？有了它，就不会有人犯错。一种确信的迹象在于，即人确实凭良心而不是凭情绪做事就是一种意愿，一种能权衡他人的判断来检查和比照自己的判断的意愿。但这也不是肯定的标准；因为有这种情况发生，有人恰恰相反被聪明的、能说会道的人包围，他有一种确切的感觉，这些人是不公正的，只是他难以表达而已。他似乎不能肯定，其他人是否有更好的理由来表达这种感觉，但他能肯定自己不

是能阐述原因的人选。他相信，会有机会让这些有才智的人明白他们是错的。在这种情形下，不作解释而采取自闭也是一种良心行为。

人们必须始终尊重别人的良心吗？这取决于如何理解尊重。这绝不意味着，人们可以做自己良心所允许的任何事，因为这样一来，无良心者可做任何事了；这也不意味着，人不可以做自己良心所求的事，因为面对自己他有义务遵循自己的良心。但当他伤害到他人的权利时，或者说当自己的义务伤害到他人时，他人以及国家就有权阻止他。这属于人权问题，人的权利与他人的良心判断无关。如关于对未出生婴儿是否值得保护之类的问题，尽管我们的国家对此已作出肯定的回答，但仍可进行讨论。类似这样的口号是毫无意义的：任何人对这个问题可在良心上作出判决。因为要么未出生婴儿无生存权，人们不必因此而去烦心，要么有一种这样的权利，不去考虑他人的良心倾向。

服从一个被多数公民视为公正合理的法治国家之法律，同样可以听从于良心，如良心驱使他去交税。谁不缴税，且以他人为代价使用街道、河流渠道，同样会被关押或受处罚。如果他真是问心有愧，就会接受惩罚。

只有对于兵役事例，立法者作出一项规定，绝不允许强迫任何人违心地去服兵役。其实立法者做了微不足道的事，因为良心禁止某人去打仗，他就不会去战斗。此外，这里也没有一个标准用作最后的外部判断，某人不服兵役是否涉及其良心判断等。用法院审问的方式使得容易作出决定显然是不适合的，得到好处的尽是聪明的能言好辩者，他们早已准备了巧

妙的谎言。

对于良心判断之真实性只有一种情况证据，即涉及人员的意愿，他是否准备忍受一种不舒服的选择。当有人阻止某人执行良心驱使他做的事时，他的良心是不会受到伤害的，因为他不用承担责任。因此，人们允许或者必须关押一个愿意通过犯罪来改变世界的人。如果某人受到强迫而违背良心，则应该另当别论。因为，这是一种对人的尊严的伤害。但是，人们可以这样做吗？以死要挟强迫不了任何人去做违心事，正如所有时代的烈士故事所证明的。

然而，还有一种方法可以迫使人做违心事：刑讯拷打，它把人变成无意志的他人工具。因此，刑讯拷打绝对属于少数的恶劣行为，它直接侵犯到心灵的神圣性。关于心灵的神殿，公元前哲学家塞涅卡(Seneca)写道：“一个神灵驻守在我们身上，注视着我们好与恶的行为。”

杜幸之译，沈国琴校

第七章

无 条 件

抑或：是什么促成善行

众所周知，所有有悖于良心的事都不是好的。但我们也知道，这并不意味着所有对得起良心的事都是好的；因为良心不是神谕，而是器官。作为一种道德器官，良心是会被引入歧途的。除此之外内心的自省和沉沦并没有告知我们，内心响起的那个声音是否真的是良心。没有哪个法官能够判断，一个人是否真的是按良心行事的，对此就算我们自己也不能清楚地知道。良心是人们对善的关注，但眼睛是看不见自身的，我们必须跟踪我们认为看见的东西。

康德说：“在世界之中，甚至在世界之外，能够被设想为无条件的善的东西只有是善良意志。”照此说法，我们便会问：究竟什么才是善良意志呢？就是一种行善的意愿。如此对好的回答并没有受到善良意志的字面提示。好归根结底只取决于善意，这个平凡的格言完全不像它表现的那么无害，它很容易被用来为各种各样的不公正行为和恶意辩解。

从某方面而言，每个行为者都是带着善意的。没有人喜

欢不好的东西,因为它是不好的。每个人都愿意积极向上、有价值,获得一种快乐和心灵上的满足,甚至于他人的幸福、更多的公正或其他什么。柏拉图及其之后的整个古典时期和中世纪的哲学家们说过,每个人的全部行为根本是为了追求善和价值;恶和坏的行为在于,某些人在行好过程中以不公正的方式造成或容忍了令人厌恶的后果。尤其是他们让别人为此付出了代价,为了大量地行善而去偷盗的也是如此。善意丝毫不会改变行为的不合法性。

此外,仅仅通过所谓的善意来辩解行为是伪善的学说。就像所说的,我们不喜欢恶,因为它是恶的;但是,为了达到某种本身并不坏的目的,我们愿意把恶当作一种手段或代价来容忍。如果所有行为都只通过其善意来辩解,那么,那个最成功地把自己行为的消极方面从意识中排斥掉的人将是最无辜的。每个人都可以在自己身上观察到这点。谁试图做一些他原本不应当做或根本不想做的事,他一般就会试图把注意力从事情的消极方面转移,而只关注于积极方面。

良心给我们造成这种排斥困难,因为它提醒我们关注行为各个方面的整体性。良心就是呼唤人们的注意力。善可以说是一种意志,这种意志受良心的迫使去注意整个行为的真实性,它不自欺欺人,因为它的本意就是善意。而恶可以被直截了当地定义为对注意力的拒绝。有人做了坏事却不知道,人们可以告诉他,他做了什么。但事实却是:他根本不愿意知道自己做了什么。恶正是在于此,而不在于明确恶意。

是什么促成一种好的行为?对于这个问题的回答,我们似乎间接地有了第一个入口。一种善行肯定与注意力、与对

观察现实的清晰目光有关系。那么，什么会蒙蔽我们的目光呢？各种各样的事物：瞬间刺激的优势、感性、争夺霸权、理想。一位审判官究竟能从异教徒之死中得到什么呢？恐怖主义者究竟能从他散布恐怖的生活方式中得到什么呢？他是在服务于一个理想。他拒绝把自己的注意力放在一个问题上，即他的行为方式对受害者意味着什么。这个道理不仅仅适用于宗教审判官和恐怖主义者，而且适用于每一个这样的人：一时兴起，欲以极大的热情做一些有用的、有益的、仁爱的事，这些事把他的注意力从让别人为其高尚的行为付出代价的意念中转移出来。例如，某人在信守诺言的前提下把欠了别人的东西转嫁到他人身上。

那么，善不就类似于理想了吗？如果是的话，相似之处存在于何？如果人们提出“善在何处”这样一个欠考虑的问题会出现尴尬的。柏拉图经常说，善行因其善而善。这听起来明显是冗词，但是冗词在某些方面是不可避免的。1958年逝世的英国哲学家摩尔对这一尝试做了详细研究，即把我们称某些东西为善时所指的，通过其他的内容复述出来。他把所有的这种尝试称之为自然主义的谬误，其误导性就跟我们把所用词汇“蓝色的”、“轻的”、“疼痛”用于其他内容上的尝试一样。不管是身体健康、祖国的兴旺、喜悦的最大化还是利己主义或利他主义绝对都不是善的。这是合乎逻辑的思考，对此我们在第一章里已经探讨过了。

某些事通常来说是好的，而它恰恰是不好的，这种情况我们必须想到。比如利他主义也不总是好的。一个非利己主义者在经过公正的权衡后把他人的愿望放在自己的愿望后面，

这种情况是存在的,这么做不仅是合理的,而且甚至是有责任的。“爱他人就像爱你自己一样”,这并不意味着“爱他人胜过一切”,而是,用你的友好平等对待自己 and 他人。如果谁做到了这一点,他就已经是非常有远见的。自然主义的错误结论在于把任何内容都放到善的位置,这之所以行不通是因为道德观点、善的观点是绝对的观点,这一点我们在第一章里也看到了。“这样或者那样做虽然是善的,但是眼下,善不得不退让一下”,这么说是没有意义的。更确切地说,善在任何时候都不应当也不允许退让。但是在某种情况下,相对于更高的价值、更紧迫的任务、更重要的责任,单一的价值或单一的内涵必须退让。因此道德观并不是指导我们行为的附加的观点。它不是别的,而是对事物观点的正确的合乎实际的规章。

在这个意义上,道德实际上就是哲学家 H·E·亨斯登伯(Hengstenberg)所说的“客观性”。善良的行为是那种正确对待现实的行为。这个回答听起来不说空洞也是很形式化的,人们似乎并没有通过这个关于我们每个人必须做些什么的回答而变得更加聪明些。不过,这个答案也没有这样要求。对于我们行为的具体内容来说,它关注的是另一些来源,比如我们在受教育过程中所展现的价值观以及我们所掌握的知识。医生的责任通常是医学传授的,此外从病人和医生相互信赖关系的本质中也会产生医德。

在客观评价我们所做的和让别人做的事时,最大的障碍是在评价的时候缺乏决心,把我们的利益观点括进括号。对此最古老的、最广为传播的道德法则是这么说的:“己所不欲,勿施于人。”《圣经》的福音书提出了同样的法则,即所谓的黄

金法则：“你要别人这样对待你，你就这样对待别人。”康德著名的绝对命令归根结底无非也就是这一法则的改良。这一法则要求，在看待我们所遵循的原则时不要受这一因素的影响，即我们自己就是或这或那的行为者，他人是涉及者。它也要求我们扪心自问，是否能够希望所有的人都遵循这一法则，而我们成为所涉者。这里我就不再对这个黄金法则及所有类似的普遍化法则之影响与效力进行讨论了。伯纳德·肖(Bernard Shaw)曾这样写道：“你不要以你所希望别人对待你的方式对待他人，因为别人的鉴赏能力可能同你的不一样。”普遍化法则检验的是对自身事物评价的公正性，然而这样的检验是消极的，因为并不是每个通过检验的行为方式就一定是好的，此法则排除的其实只是蒙昧的利己主义。

对好的行为方式起决定作用的是其他的因素。比如我们在与事物、植物、动物、人、最终与我们自己打交道时，重要的是，我们是否按其本身的价值对待他们，也就是说我们是否能正确对待现实。这首先意味着，我们把每个人作为一种有生命之物来对待，这种生物与我们自身一样都是目的本身。当然我们永远需要彼此作为实现其他目的之手段，整个基于分工的文明就是以此为依据的。关键是，在这个系统中没有人只是手段，没有人是手段同时却不是目的，也就是说在行为的相互联系中人不管怎样都要达到他的目的。

对此康德说过，人没有价值而有尊严。因为价值是可以比较、可以计算的。与之相反，我们称“尊严”为一种特性，生命之物基于该特性通过每个权衡与计算而分离出来，因为生命之物本身就是计算的尺度。就像我在前面的某一章中说

的,人本身是一个有感觉的整体,本身具有普遍性,人的尊严就是与这一点相联系的。人之尊严的根源在于,人不仅仅是现实的一部分,而且人在其良心里也是与现实相联系的,把现实作为一个整体来正确对待。作为潜在的道德之本质,人绝对值得尊重。

我们有自尊的义务。正是人的自尊要求,对于人之外的现实也要正确对待。比如谁饲养了动物以供使用或消遣,只要动物还活着,他就有责任让他们过上符合动物水平的生活。有更高使用价值的物品被损坏了或者用低级的方式使用了,人们至少需要对之说明理由,不能简单地以拥有支配权为此开脱。所谓财产只是剥夺他人使用权,让所有者自己对使用作出决定,但这并不意味着这种使用可以是不道德的。扔掉其他人可能需要的东西是不道德的。对于许多人来说,把面包扔掉会产生一种有魔力的恐惧心理,它很容易地把人们带回到过去面包紧缺的年代。从中可以得出什么结论呢?结论:一定程度的过剩对人来说是不好的,因为它使人对物质价值含量盲目不清。

我们问:是什么促成善行?现在得出的答案是:计算价值。这个回答有点不令人满意,苍白而且不可操作,我们并不能从中了解到自己应详细地做些什么。但也没必要知道,因为事前我们对于该做的绝大部分都已经知道了。这种思考方式的作用首先在于,就我们已经知道的东西为自己辩解,我们所要做的事大多来自所谓的“事物的本性”。

遵守诺言,属于诺言的本性。人们信赖诺言,一般来说人们许诺是为了让别人相信他。对于小孩的天性,父母总让自

己的孩子得到所有满足，假如他们能做到的话。让自己的孩子把钥匙挂在脖子上到处乱跑，而这时自己却在学习社会心理学，听关于脖子上挂钥匙的孩子的报告，这显然不符合事物的本性。

我说过，在多数情况下，人们明白该做什么事。但是，实际中存在着一些矛盾的、一些责任冲突的情况。人们在有些情况下不遵守诺言是正确的，因为有更紧迫、更重要的事情。在某些简单的典型的情形下，人们不难知道应当做什么，但是我们所处的大部分情况都是复杂的，相互交错着各种必须公正对待的要求、各种必须承担的责任。但是，对每个判断者和思考者来说就产生了一个重要和紧迫的顺序排列问题。但也不总是这样。首先是责任范围问题，并不是一刀切的。我们已经看到，把这一范围与世界、与人类等同起来，并把我们的行为责任和由疏忽造成的后果都归于自己是毫无意义的。我们对什么、对谁承担责任，取决于情况的数量，以及取决于某人是什么人。因此，根本不可能对促成善行的上限下定义。通常是，有些事是可以做得更好的。但如果认为，人们有责任尽可能做到最好，这是完全错误的，因为这根本不可能。

设定一个底线是可能的。某些行为总是会损伤人的尊严，侵犯人的自我性格，还有些行为则不能用所谓的更高义务或更广泛责任来为自己辩解。与此相关的是，人不是纯精神的生命体，而是天生就能用某种特定的方式表现自己，就是用他的身体和语言。如果身体和语言没有被作为人的代表来尊重，而只是当作实现其他目的的手段来使用的话，人自己也就成为只供使用的工具了。由此我们可以得出具体的结论：故

意杀人、直接杀人、刑罚、强奸、把性作为实现某些目的的手段都是坏事。还有些人欺骗了信赖他的人，他无法对自己的行为做辩解。他把语言作为工具来使用，把自己作为一个在语言中出现的人物而消失掉。除此之外他还剥夺了其他人正确对待现实的机会，因为他有意切断了他们与现实的联系。因此，比如当一个病人严肃而信赖地询问病情真相时，没有人有权利去欺骗他、剥夺他弄清自己命运的机会。

被允许的底线并没有对善行下定义。不是每个说实话的人的所作所为都是善的。他可以怀着爱和善意说真话，但是也可以带着卑劣的思想意识把真话当作武器来使用。我们可以看到，虽然仅仅善意不能促成好的行为，但如果没有善意和好的信念也不会有好的行为。事实上，善行、不受限制的好的行为比我们平常想象的要多得多。对此，人们应当增强洞察力，因为没有什么比这样的例子更令人振奋了。我指的并不是那些英雄的例子，而是一些小事。比如我向一位年轻男子问路，这路非常难找，为了给我指路他中断了原先的计划，陪我一起走了五分钟。这是件不值一提的小事，却无限美好。每一个这样的行为都表明了世界的存在。那个年轻男子并没有作多大的道德思考，他只是做了他想做的事。这就是他想做的事，因为他就是他。

中世纪的哲人说过这样一句老话：*agere sequitur esse*，行因存在而为之。归根结底不是行为善而是人善。在基督教的传统里能使人为善的东西叫做“爱”。这是一种对现实根本肯定的态度。博爱由此产生，我们因此而不再是世界的中心，博爱的光芒照射到我们每个人：为了美好生活，人人友好相处。

按照这种爱的标准来衡量，我们大家在某种条件下自然是善良的。

我刚才说道：在一个特定的情况下，何为善取决于所处事物的特征。“船上有医生吗？”当船上有人受伤时人们会这么问。如果有医生在，他一定会来帮忙。但是一些类似的情况也适用于其他品质的人群。有些人比其他人更有远见，但他们或许就欠别人一个好的建议。有些人有着更高的价值观，但他们不轻易做或者放弃做可能会遭到别人抱怨的事。有些人必须承担无人承担的责任，因为他们看到了别人没有看到的東西。

行因存在而为之。毫无疑问，存在着等级差别，即便是人与人之间。有些人的道德比别人高尚，他们就不再被要求像别人一样，而必须做得更多，因为他们懂得更多，看到的和认识到的更多。此外，他们一般并不觉得自己高人一等，而是觉得他们所见所为之间的差异是如此之大，以至于他们处于这种差异的痛苦之中。他们有更细微的良心。人们一再地指责基督教，因为它给人灌输了罪恶感。这么说既是对的又是错的。事实上，基督教提升了人的价值感，它让人更能看清现实，因此它又必然限制了人们带着无罪的心理去做不公正的事或放弃善事。光线比较强的地方影子就能更加清楚地显现出来，我们大家投下了阴影。《新约全书》里说：“除了上帝没有人是善良的。”这个道理几百年前的希腊哲学家阿那克西曼德就已经知道了，他是这样写的：“事物从哪里产生，就随着时间在哪里消亡；因为它们彼此为不正当行为而忏悔。”阿那克西曼德想要说的是：所有存在的事物都占据了别人的空间。

事物由于纯粹的存在是有罪的，一段时间后它必须让位于他人，从而以此来偿还它的罪责。

如果我们不能领会由于仅仅事物的存在而产生虚构罪恶感的话，也就存在这个事实：没有人能完全克服他的以自我为中心论的世界。我们大家都有自己的盲点，不注意身体状况，相互伤害。此外，没有人能清楚地指出有罪和无罪之间的界限，因为无视罪恶之根本正是因压抑而生的。忘记是有意的还是无意的？不管怎样，我们彼此是有罪的。

与公正之无情车轮不同的是，有些东西能让人和事物偿还罪恶。人有可能承认自己的局限性是一种罪，也有可能原谅和宽恕他人的无知。世界上不仅仅有正义，还有宽恕和谅解。所有的善行丝毫不能改变这样一个事实，即人的生命作为一个整体是不值得被称为善的。每个人都需要宽容，可能甚至是宽恕。但是只有那些正视不公正行为的，并准备毫无保留地去原谅他人的人，才有权利要求得到宽容和宽恕。宽容、宽恕、谅解：这是更高的正义。与此相应的是黑格尔的这样一句话：医治精神的创伤，不留丝毫疤痕。

杜幸之译，沈国琴校

第八章

镇定自若

抑或：对我们无法改变之事的态度

我们在此涉及的主题很少出现在近代的伦理学中。乍看之下这也不属于伦理学范畴：命运。伦理学涉及的是我们的行为，是有赖于我们的东西。那些脱离我们而自我存在的东西似乎不在伦理学考虑范围之列。然而所有时代都有思想家认为，人类对那些脱离他们而自我存在的东西，即对命运抱有正确的态度是最为重要的。“伦理学的开端、原则”，黑格尔在他的大学执教论文中写道，“是我们须向命运表示的敬畏”。伦理学的开端、原则就是我们须向命运表示的敬畏。

我们该怎样理解这点呢？为什么这个不受我们影响之物恰好是要实际考虑的对象，而事实上这看来又毫无结果呢？我们尝试看看以下答案：正如我们所见，人类行为的尊严在于，它并不是简单的作为无意识的部分而构成一个全面的整体事件。每个人的生活更多的是一个自身意义之整体，个体无条件地对自己的行为负责。就算他只是尝试性地、试验性地去做，就算他无法预见其行为结果，他在此时此刻做或没有

做某事,这已是事实、一个无法改变的事实,并且这永远成为了他生活的一部分,他要对此负责任。

但是若我们同时知道,所有我们的行为事实上只不过是是无法掌控的全部事件的部分,我们又该如何对此负责呢?若我们将人类自由理解为完全的解脱,那留给我们的只有惟一的行为,即自杀,借此来逃离世界的运转。但在同一时刻,这个行为也否定了它所实现的自由,在这个行为中自由被消耗殆尽,它不复存在了。

此外,行为方丝毫没有选择是否愿意与现实建立联系,他通过行动来做。由于开始行动,他就已经接受了命运,不管是过去的还是将来的。为什么会这样呢?因为对于人类而言没有任何一个归于或来自虚无的无条件的行为,行为总是意味着接受既定条件。以政治为例,有些所谓的政客断言他们此刻无法从政,因为没有相应的条件。这些人根本不理解何谓政治行为。政治行为总是:在并非由我们挑选出来的现有的条件下,做一些有意义的事,即在这些条件下最有可能做的,也可以包括改变条件的尝试。

和动物不同的是,人类总是在行动的同时改变行为条件,这就是我们所谓的历史。但他们只有首先为他们的行为接受一个既定框架才能够创造历史。若有人不能或不愿这么做,那他就滞留在幼稚阶段了。属于既定条件的不仅仅是我们行为的外在范畴,还包括我们本身的自在、我们的本性、我们的生平。不仅仅只有现实脱离我们而自我存在,我们自己在一定程度上也是自我存在、无法改变的。虽然这是个差劲的借口,即若有人待他人不公,只简单的归结于“我本来就是这样

的人”。因为我们的自在并非伟大到一成不变，决定我们的行为，相反，自在总受我们行为的左右。但就算是这种行为也并非从零开始，对我们而言并不是所有的事每时每刻都有可能。

只有在生活中我们才会发现由我们的本性确定下来的界限。若我们将每一个行为都间接作用于自身、构建自身，这也就意味着，我们将已发生的行为视为对我们的命运的特性。对此进行考虑是非常重要的，因为明确的意识是正确生活的一部分，我们所做的一切，每一个字、每一个动作、每一次阅读、每一回电视播放、每一次放弃，都是我们自我形成中不容改变的行为。所发生之事的作用可以改变，我们能选择一条全新的路，但这完全有异于之前。随着时间的流逝，我们自己的行为塑造了我们的命运。若有人不愿如此，那他就无法行动。但这对他也无益，因为放弃对他而言也成为了命运。

对自主意识而言更搞不懂的是这个事实，即行动者也无法掌控未来，只有当他做好准备涉及到将来时顺从命运，他才能更好地行动。这是显而易见的。从简单的事实中就可以得出，我们无法控制我们行为的长期结果。若棋手同差不多能力相当的对手下棋，他也无法预见棋局的发展了。他每走一步棋对其对手而言都是一种应对的挑战，这显然不是他自己谋略中的部分了。我们的行为长期会成为什么，这是我们所不知道的。我们可以期待，我们的意图能融于未来之事并且能够得到某种促进。对它们而言我们自身也是命运，正如它们对我们一样，我们无法掌控命运。

因此行为总是意味着：放手去做，放任自身及其意图。就这点而言行为往往同时是一种死亡演练。事实上在行为和忍

受之间根本没有一个明确的界限,行为直接包含了承受。若果真如此,而且个体的生活又是一个有意义的整体,这点又该是真的,则反之亦然,也就是说,忍受本身也是行为的一种方式。或者我们的行为被融入外部命运、被中性化,比如能从大海中卷起石块的巨浪,又或者我们有意识而且明确地将我们自身置于那些发生的事中,并且将它视为我们生活意义的一部分。

这如何来看呢?我们要同那些发生的事形成怎样的关系呢?在我看来有三种可能性。我把它们称为狂热偏激,冷眼旁观和镇定自若。

狂热偏激者是指那些坚持只有由我们确立并实现的东西才有意义的人。若他一旦认识到,行动者直面的是命运的优势,那他就会拒绝接受这个事实,他要改变或者毁灭条件范畴。米歇尔·科哈斯(Michael Kohlhaas)是个狂热偏激者,他不准备软弱无能地忍受自己遭受到的不公,于是在整个世界上放了火,以此来重建公平。每一个革命者都是狂热的,他肯定自己的行为没有任何道德界限。因为他的出发点是,只有通过他的行为世上才有意义存在;而每一个道德论者则从这一点出发,即意义总是通过个体的存在而一直存在的,若非如此,那么每份要做点有意义事情的努力都是白费力气。狂热偏激者,如希特勒所说:若我们灭亡了,世界历史就失去意义了。

与狂热偏激者相反的是冷眼旁观者,尽管两者间事实上看来会互相转换。冷眼旁观者没有把握针对现实的意义,而是关注针对意义的现实,他放弃了意义。他把行为视为机械地发生,他相信强者的权利。雅典人是冷眼旁观的,他们想要威逼米洛斯岛,想要他们的臣民反对斯巴达。他们威胁要杀

死所有男人，将妇女和儿童变为奴隶。梅利亚(Melier)指出这种行为是不公正的。然而雅典人回答说：“这里什么是公正？公正只在于实力相当的强者间。你们是弱者，我们却很强大，由此就决定了一切。”这就是冷眼旁观，没有任何意识形态能将其缓和，因为意识形态总是或多或少对道德规范的一种正式承认，正如对于公正的规范一样，若其被引向某部分的利益。对这种歪门邪道应当加以讨论，人们可以揭露、批判它，可以要求意识形态履行诺言。冷眼旁观者是不可侵犯的，因为他从一开始就关注无意义的现实。狂热偏激者有可能出于愤怒开展口舌之争，冷眼旁观者就只是冷笑。狂热偏激者常常过一段时间会变成冷眼旁观者，即当他在同现实优势斗争中获得了这种经验之后。其实这两者一开始是相互一致的，他们认为，围绕我们行为的现实先于行为，并且它使行为得到缓和，这种现实是无意义的。

这种思考让我们看到，有意义的行为只有在我们同现实建立积极的联系时才有可能存在，而这种现实正形成了我们行为的框架。我们有可能向追求意义的狂热偏激者解释清楚，对于冷眼旁观者当然就不行了。对冷眼旁观者用论据论点来解释所获之少，正如同对那些激进的怀疑论者，我们只能将其放之任之。人们要同其斗争，而其他的人将成为他的牺牲品。最多只有那些有理由向其展现一个有意义的世界的人、能让其获得价值经验的人才能帮助他。或许爱能够帮助他，但要他愿意并且认识到，冷眼旁观是一种病，它让人自身丧失了生活意义。

人类面对命运的理智态度，那个所有时代的哲学所教诲

的态度,我们称其为:镇定自若。这个词源自中世纪德国神秘主义,而事实却是非常简单的。我们将镇定自若理解为那样的态度,即他将其无法改变的东西自愿看作自己行为的有意义的界限,即接受界限。这看起来似乎微不足道,我们无法改变的东西总归是要发生的,不管我们是否接受它,这是对的。正因如此我们才要熟悉它,因为其他的东西我们无法相熟。就算我们的存在和本在也是命运,若有人不接受自己的命运,那他就不能接受自己。不同自己友好就无法有一个好的生活。

最初是斯多亚学派促进了镇定自若。爱比克泰德和塞涅卡宣扬将接受命运作为人类最终的解放。他们认为,若有人自愿接受那些无论如何要发生的事物,那就不会再有任何同他意愿相悖的事情发生,他就如同神一样自由。斯多亚学派的最高理想就是麻木不仁、脱离困苦和冷静克制。针对这种态度,人们自然可以抨击其适得其反地缩减了人类行为的关键性部分,即积极投入的重要性。斯多亚学派倡导冷静克制,他们甚至谴责同情。人类只应从纯粹的道德理性出发来行动。然而热情本属于人类天性,而天性是为斯多亚学派所接受的,也就是说他要接受自己的本性。此外只有真正投入的行为者才能尝试触碰可能性的界限,如果他屈从于不可能性,他就知道,这是真的不可能的。他的屈从自然会比斯多亚学派更令人痛苦,因为他放弃了自己确实留恋的东西。

在这点上基督教的生活学说有别于斯多亚学派的,它也同样如同世上所有的智者教义一样教导要顺从命运。但基督教学说也有别于其他的智者学说,这一方面体现在更大的现实主义,另一方面则是新的动因。现实主义在于,自然主体的界限

真正得到了衡量。这个意义上的镇定自若者并不会借口说，神放在他面前的葡萄太酸而以此用计谋欺骗所谓的神。他不是冷静的，也不像斯多亚学派教义那样对自己意图的成败毫不在意，因此他的失败则是戏剧性的。在《圣经·旧约》中描述了约伯怨天尤人和其对上帝绝望的谴责。因为同狂热偏激者不同的是，他坚持认为，上帝创造的现实必须富有意义。然而他却无法看到这层意义，最终只有屈服于上帝的力量，上帝劝责说，归根到底是他而不是约伯创造了鳄鱼和河马。而耶稣也显然是不同于斯多亚学派的智者，当他在死亡的恐惧中乞求宽恕时，他补充说：“并非我的意愿，而是你的。”

对不可避免之事的断念只有当它确实被证实时才是真正人性化的。只用那些真正遭遇过界限而且并非出于害怕失败而没有尝试拓宽可能性界限的人，才有可能去证实。因此镇定自若并非宿命论，它使行为者做好接受自己失败的准备，并视这种失败是有意义的。这个前提是，我们并没有在我们的行为和现实之间划出一道原则性的会左右行为成败的界限。

从两个相同的根据来看，这是宗教的特性。上帝一方面是道德要求的起源和保障，另一方面他是历史的主人，也就是说，当我们良好的意愿遭遇失败时他也得到尊敬，而且——最主要的是——他保证了善良意愿和现实进展的最终协调。我说过：这是最主要的。我们可以从笛卡尔发现的普遍欺骗精神出发来类似地臆想一个这样的欺骗精灵、一个恶作剧的天才，它总是系统而全面地负责做到让我们所有好的意图都适得其反，让我们善意的行为都没有好结果。在这样的一个世界中我们丝毫不能好好地行动。

因此信任属于善良行为的一部分，信任将好事引向好结果的情况不会总是如此，至少普遍上和长期看来。因为只有这样，善良行为才富有意义，只有这样它的内在意义才不会被现实进展所抹灭。只有我们相信坏人坏事在其自我实现中最终无法成功的同时，我们才有可能相信这点；因为这样一来好的意图最后会完全破灭。信仰上帝甚至包括了这样的想法，即坏的意图长期看来会向反面转化并且有助于好的。此外这也是历史哲学的核心，不管是在康德、费希特还是黑格尔或马克思的观点上。在此意义上，歌德浮士德里的梅菲斯托（Mephisto）说：“我是想要罪恶又总是创造美好的力量的一部分。”

镇定自若者行为果断，但他接受了左右其行为的事物进程和由此可能的失败；因为他知道，意义并非通过他及其行为出现于世。马丁·路德曾经提到一个传教士，他想要对整个国家进行传教，而事实上却没有改变任何一个人的信仰。他开始抱怨自己的命运。因此路德批评他道：“他无法忍受自己的挫折，这是坏意愿的确定无疑的标志。”

在此意义上镇定自若并非被动，放弃改变世界，而是承认现实，而此现实值得人们通过改变来帮助它。若关于世界的本质表明为坏的，那人类就不值得拯救了，因为每一个人都有认知世界的一种方式。一个总体上不好的世界不值得老是被认知、被体现。因此只有在帮助人们发现生活本身富有价值时，所有的援助和社会活动才有意义。有些生活条件下这种发现几乎没有可能性。

如我们所见，泰然地接受现实是人类与世界、与他人以及与自己和谐相处的条件，是幸福生活的前提，也是能让主

体生活意义不会被现实证实为谎言的条件，最后的一个想法可对此做出解释。我已经说过，对彼此而言，每一代都是一种命运。我们接受前辈留下的世界，同时我们受制于这一点，即年轻的一代将以某种方式接受留给他们的遗产并且继续我们的意愿。因此世代间的和睦友好是让牵制我们行为的命运不成为敌对的一个条件。一方面长辈们有义务引导年轻人进行价值评判，他们会理解前辈、拥有鉴别可能性、能将自己的独立行为看作前人行行为的延续。另一方面前辈们也应当给后人留下这样一个世界，使后人能对这份遗产做些事情，而不是面对一个他们无法适应的优越的基础设施，或者让他们接受一份遭到损坏和大肆掠夺的遗产。年青一代只有在同他们面前的未完成的现实建立肯定的关系，才能开展有意义的行动。

尽管在任何情况下从未也从不可能有任何东西能替代镇定自若，但这却有巨大的困难；减轻他人和自己对命运的泰然的接受，这是人类的根本义务之一。顺便提一下，义务在这里应当是个不当的词，幸福的人自然需要分享幸福。众所周知，分享的幸福是双倍的幸福，镇定自若是幸福者的特性。哲学家维特根斯坦写道：“我要么是幸福的，要么是不幸的。人们可以说不存在善与恶。”这是极端化的，也易被误解。维特根斯坦所要表述的，也许磨眼镜片的哲学家斯宾诺莎（Spinoza）已经表达得很清楚了：“幸福，”他写道，“不是美德所得到的报酬，而是美德本身。”

图书在版编目(CIP)数据

道德的基本概念 / (德) 施佩曼 (Spaemann, R.) 著; 沈国琴, 杜幸之, 励洁丹译. — 上海: 上海译文出版社, 2007. 6

(哲学的转向: 语言与实践译丛)

书名原文: *Moralische Grundbegriffe*

ISBN 978 - 7 - 5327 - 4284 - 4

I. 道… II. ① 施…② 沈…③ 杜…④ 励…
III. 伦理学-文集 IV. B82 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 057878 号

Robert Spaemann

Moralische Grundbegriffe

© Verlag C. H. Beck oHG, München 2004

Chinese Simplified Characters Copyright © 2007

by Shanghai Translation Publishing House

All Rights Reserved

图字: 09 - 2006 - 257 号

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有,
非经本社同意不得连载、摘编或复制

道德的基本概念

[德] 罗伯特·施佩曼 著

沈国琴 杜幸之 励洁丹 译

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版、发行

网址: www.yiwen.com.cn

200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc

全国新华书店经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 3 插页 2 字数 50,000

2007 年 6 月第 1 版 2007 年 6 月第 1 次印刷

印数: 0,001—5,100 册

ISBN 978 - 7 - 5327 - 4284 - 4/B · 266

定价: 10.00 元

如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T: 021 - 56628900